

# PĂRINȚII ORIENTALI AI SECOLULUI AL CINCILEA

**VOLUMUL AL OPTULEA**  
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY  
*Profesor Emerit de Istoria Bisericii*  
Universitatea Harvard

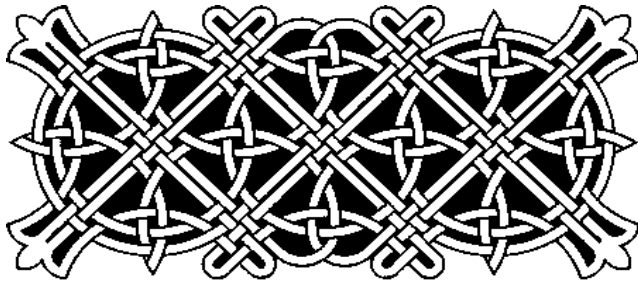
Editor general  
RICHARD S. HAUGH  
*Cărturar în vizită la*  
Școala Teologică Andover Newton



Editura  
**Apa Vieții 2015**

**DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR**

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenție unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuirii, sugestii pentru revizuirii, o bibliografie adusă la zi și câteva materiale pentru noua structură a cărții despre Părinții Bizantini. A fost acordat un timp substanțial extinderii implementării sugestiilor și instrucțiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conține un index la toate Colecția Cărilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie și amestecurile survenite. A publica această *Colecție a cărților* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană și franceză.



## CAPITOLUL UNU

### *SURSA TEOLOGIEI BIZANTINE*

**N**u este ușor să distingem limitele între perioade, în elementul fluid și nefrânt al vieții umane. Mai mult, incomensurabilitatea ciclurilor istorice succesive este revelat cât se poate de bine. Vin la lumină noi teme de viață, se fac simțite noi forțe, se formează noi centre duhovnicești. Prima impresie este că sfârșitul secolului patru semnifică o limită indiscutabilă în istoria Bisericii, în istoria culturii creștine. Am putea defini condițional această limită ca *începutul bizantinismului*. Era niceiană încheie epoca de mai înainte și începe o nouă perioadă, dacă nu cu Constantin (mort în 337), atunci în orice caz cu Teodosie (împărat între 379-395). Își atinge punctul de zenit sau apogeul sub Iustinian (împărat între 527-563). Eșecul lui Iulian Apostatul (332-363 și împărat din 361 până în 363) mărturisește declinul elinismului păgân, dar numai declinul nu și eradicarea lui.

A început epoca elinismului creștin; este o vreme când oamenii au început să construiască cultura creștină ca sistem. În plus, acesta este un timp de luptă duhovnicească intensă și dureroasă. În disputele și neliniștea bizantinismului timpuriu, nu este dificil de identificat o temă fundamentală caracteristică. Aceasta este tema hristologică, care este în același timp tema omului. Se poate spune că *ceea ce a fost dezbătut în aceste dispute hristologice a fost*

*problema antropologică*, căci a fost o dispută cu privire la umanitatea Mântuitorului și despre înțelesul cum Unul Născut Fiu și Logos [Cuvântul] a primit natura umană. Asta implicând sensul și limita activității și vieții umane. Pentru acest motiv disputele hristologice au produs o iritare extremă încât a durat secole. În ele au fost descoperite o întreagă multitudine de idealuri religioase exclusive și mutuale. *Aceste dispute s-au sfârșit cu o mare catastrofă istorică și culturală – marea deșertare a orientului.* Aproape tot ce era ne-grec s-a frânt, a părăsit Biserica și s-a retras în erezie. Dacă acceptăm sfârșitul secolului al patrulea ca limită, ca sfârșit al unei epoci și începutul teologiei bizantine, atunci sunt implicate mai multe lucruri, căci teologia bizantină nu poate fi înțeleasă fără controversele teologice ale secolului al patrulea, fără înțelegerea moștenirii secolului al patrulea. Mai mult. Moștenirea care a fost primită de teologia bizantină nu poate fi înțeleasă fără o înțelegere a întregului. Aici apare un interes special, pentru teologia bizantină – într-adevăr Bizanțul – a fost puțin înțeles în vest.

Pentru câteva motive occidentul creștin ține pace chiar și dacă nepotrivit, cu unii părinți „bizantini” sau greci ai secolului al patrulea – într-un anume sens strict istoric teologia bizantină începe în 330, în anul în care orașul Bizantium a fost inaugurat, a fost botezat Constantinopolul, „noua Romă.” Acei teologi care au scris în greacă după anul 330 pot fi într-adevăr considerați teologi „bizantini.” Dar după cum decadele și veacurile curg înainte, vestul latin apare incapabil de a ține pasul cu munca deosebită a teologilor bizantini. Este adevărat că a existat un mic număr de persoane în Roma care au avut contacte și cunoștințe de teologie orientală sau bizantină dar acest cerc este limitat și cunoștințele lor sunt fragmentare. A fost o tragedie dureroasă pentru istoria creștinismului, pentru viața unită a Bisericii, că a avut loc această tendință. Au existat anumite motive culturale și politice pentru schimbare și adesea în domeniul gândirii teologice, domeniul subiectelor importante referitoare la esența credinței o astfel de tendință nu ar fi trebuit să apară. În termeni moderni am putea

spune că bizanțul și teologia bizantină a făcut – și în mare măsură încă mai face – o „impresie proastă” între creștinii occidentali. În această „impresie proastă” se include nu numai un dispreț față de orientul bizantin, ci o ignoranță majoră și lipsă de înțelegere. Teologia bizantină a fost angajată în lupta pentru păstrarea adevărului – a fost angajată în subiecte teologice vitale la fel cum a fost Sfântul Atanasie și după cum au fost părinții capadocieni în secolul patru. Creștinii vestici din acel timp au ținut pasul cu gândirea sfântului Atanasie și capadocieni dar regretăm să înștiințăm, că până și cunoașterea lor nu este completă, aceasta ca nu cumva inevitabil o perdea să acopere parțial și să prevină creștinii occidentali de a trata și înțelege totalitatea gândirii Sfântului Atanasie și a capadocienilor.

Nu este necesară numai o scurtă istorie a elementelor teologice importante din orient în secolul al patrulea dar se impune și o trecere în revistă a anumitor modele de gândire din epoca patristică mai timpurie. Mai mult, este scandalos că până și un index scurt al gândirii hristologice din Noul Testament este o prerechizită pentru înțelegerea teologiei bizantine, *tocmai pentru a demonstra că teologia bizantină este legată organic de depozitul original al adevărului credinței*, că teologia biblică este o teologie biblică și nu o fabricație sau sofism, că teologia bizantină trata subiectele aprinse ale vieții creștine și a credinței creștine. Începutul bizantinismului nu este numai începutul unui nou creștinism. Este moștenitorul legitim al moștenirii Noului Testament, a creștinismului primar, al părinților apostolici, a Părinților Bisericii.

Definițiile hristologice și cele trinitare ale Sinodului de la Calcedon – mai mult toate definițiile celor șapte Sinoade ecumenice – nu sunt rezultatul intruziunilor filosofice în viziunea Biblică a lui Dumnezeu ci – și sigur – explicația la ceea ce a fost depozitat original, a ceea ce a fost experimentat de primii creștini: că Iisus a fost Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu, că Iisus a fost în întregime om și Dumnezeu adevărat, Dumnezeu om, că

Dumnezeu este Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt.

Raționalismul și aroganța cărturarilor secolului al optsprezecelea și al nouăsprezecelea au făcut înțelegerea teologiei bizantine și mai distantă față de creștinii vestici. Dacă Hristosul Noului Testament este unul și același cu Hristosul teologiei bizantine în victoria lui ultimă asupra gândirii eretice și dacă Hristosul greșit înțeles de școlile de gândire ale Noului Testament ale secolelor al optsprezecelea și al nouăsprezecelea, dintre care unele au ajuns până la secolul al douăzecilea, atunci posibilitatea de a interpreta greșit teologia bizantină este mare, este crescută. Pentru acest motiv este necesar să prezentăm material textual din Noul Testament ca și o moștenire moștenită de teologii bizantini, o datorie care nu ar trebui să fie necesară în marea majoritate a istoriei creștine. Secolul al douăzecilea a mărturisit în mare măsură un revers al acestei opinii – un corp considerabil al școlii erudiției Noului Testament al secolului douăzeci a descoperit din nou că definițiile sinoadelor ecumenice corespund cu acest adevăr prezent *ab initio*. Nu există nici o intenție de a prezenta un studiu comprehensiv al Noului Testament. Numai anumite texte din diferiți scriitori ai Noului Testament vor fi prezentate. Aceste texte constau din cele care sunt explicate și în cele din care mulți nu discern implicațiile hristologice. Este mai mult o parafrază, o trecere în revistă pentru a trasa bazele trecutului, miezul temeliei în și prin care s-a format teologia bizantină. Nu trebuie uitat că teologii bizantini au avut totdeauna conștiința de a fi moștenitorii credinței apostolice, moștenitorii teologiei Noului Testament și prima teologie vorbită. Au văzut o legătură continuă și unită și o legătură între ele și cea mai timpurie teologie a Bisericii, între ei și Întrupare, Viață, Moarte, Înviere și Înălțarea lui Iisus Hristos, Fiul unul născut al Tatălui. Înseși faptul existenței controverselor hristologice în bizanț mărturisește că a fost o viață teologică creativă și vibrantă decât un osificată. Este adevărat că ei s-au văzut

ca și păstrătorii acelei credințe vorbite odată dar în înseși procesul de păstrare a depozitului original ea este necesar creativă.





## CAPITOLUL DOI

### MOȘTENIREA NOULUI TESTAMENT

#### *Mărturisirea Noului Testament*

**T**aina profund existențială a primilor creștini adesea a pierdut din vedere – din sânuriile iudaismului, dintr-o matrice de gândire ebraică a cărui principiu cel mai sacru a fost unicitatea lui Dumnezeu, un monoteism distinct de etosul păgân politeist al acelor vremuri – că din această sursă a venit la apostoli monoteismul ebraic. Ei nu au putut nega la ce au fost martori: ei au trăit în mijlocul acestui Iisus și acest Iisus a fost Dumnezeu și nu Dumnezeu Tatăl, acest Iisus a fost om și totuși nu un om simplu. Hristologia calcedoniană este prezentă deja cu apostolii. Într-adevăr pentru iudeul Petru, Ioan și Pavel a scrie după cum au făcut ei despre Iisus însemna o blasfemie din perspectiva monoteismului strict al iudaismului, din principiul ebraic sacru al transcendenței lui Yahweh.

Și ce au scris acești fi ai iudaismului despre Iisus? Este destul să ne reamintim porțiunea a ceea ce au scris ei. În *Filipeni 2*: 6-11 Pavel scrie: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσato τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιωματι ἀνθρώπος γενόμενος· καὶ γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερῷωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ



πάσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κυρίος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς: [„Cel ce dintru început fiind în chipul lui Dumnezeu a socotit că a fi El întocmai cu Dumnezeu nu e o prădare, dar S-a golit pe Sine luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-se ca un om; S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte — și încă moarte de cruce! Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preainălțat și I-a dăruit Lui nume care-i mai presus de orice nume, pentru ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești, al celor pământești și al celor dedesubt și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl.”]

În *Coloseni* 1: 15ff. Sfântul Pavel scrie că Iisus „ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατά καὶ τὰ δόρατα εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι” τα πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται” καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.” [„El este chipul nevăzutului Dumnezeu, Întâiul-născut a toată zidirea, pentru că întru El au fost zidite toate, cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie Tronuri, fie Domnii, fie Începătorii, fie Stăpânii. Toate prin El și pentru El s-au zidit și El este mai înainte decât toate, și toate întru El se țin împreună.”] Bineînțeles acest text v-a fi folosit de arieni dar punctul esențial aici este de a prezenta material din expresiile Noul Testament despre Iisus pentru a demonstra că teologia patristică și cea bizantină nu au inventat învățătura că Iisus este unic – cu adevărat om și Dumnezeu. În *Coloseni* 2: 9 Sfântul Pavel scrie că ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλῆρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς [„în El locuiește toată plinătatea Dumnezeirii trupește”]. În *II Corinteni* 4: 4 Sfântul Pavel scrie că Hristos ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ [„chipul lui Dumnezeu”]. În *1 Corinteni* 8; 6 Sfântul Pavel scrie că ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεός ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ [„totuși pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și întru Care suntem noi, și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și prin care suntem noi.”]. Autorul de la 1 *Timotei* 3; 16

scrie: και ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί [„mare este taina creștinătății: Dumnezeu s-a arătat în trup...”].

În *Evrei* 1; 2-3 există un limbaj explicit: ὁ θεὸς ἐπ' ἐσχάτον τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἐθηκεν κληρονόμον πάντων, δι οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας [„Dumnezeu... care în aceste zile din urmă ne-a vorbit prin Fiul Său, pe care L-a numit moștenitorul tuturor lucrurilor, prin care a creat lumea.”]; ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ρήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ [„El reflectă mărirea lui Dumnezeu și poartă timbrul *ipostasului* Său, ținând toate lucrurile prin cuvântul puterii Lui.”].

Ceea ce este remarcabil despre epistolele Noului Testament este că chiar și fără de astfel de texte explicite ca și cele menționate mai sus divinitatea și umanitatea lui Hristos sunt prezente. Devine clar prin folosirea limbajului, în numele și titlurile date de scriitori lui Iisus Hristos, în înseși activitatea lui Iisus Hristos ca și Domn, ca și Răscumpărător, ca și Cel înviat, ca și Judecător, ca și Creator. Nu este o exagerare să spunem că este uimitor pentru orice cititor că poate eșua să vadă chipul lui Hristos după cum se dezvoltă el în epistolele Noul Testament. Același lucru poate fi spus despre Duhul Sfânt, căci El este descrierea activității și intra-relației Duhului și a Fiului cu Tatăl, lucru imposibil de ascuns. Același lucru se aplică Evangheliilor sinoptice, deși forma și prezentarea portretului lui Iisus diferă în fiecare dintre *sinoptici* și din *Evanghelia Sfântului Ioan*. Începutul *Evangheliei Sfântului Marcu* îl proclamă pe Iisus ca și „Fiul lui Dumnezeu.” Botezul lui Iisus proclamă: „Tu ești Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit” – σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Iisus este portretizat ca având o autoritate – ὡς ἐξουσίαν ἔχων – prin urmare nu este cunoscut, o autoritate învățătoarească care uimește oamenii – ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Duhurile demonice îi recunosc: „știți cine ești: sfântul lui Dumnezeu” – οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. O trăsură uimitoare, una care aproape că ne depășește, una la care îi acordăm

puțină atenție, este faptul că Iisus iartă păcatele: „fiul Meu, păcatele tale sunt iertate” – τέκνον, ἀφίενται σοι αἱ ἁμαρτίαι. Semnificația duhovnicească, existențială și ontologică a acestui text constă în întrebarea: cine are puterea de a ierta păcatele altei persoane, păcate încă necomise împotriva celui acre iartă? La acest fapt există două reacții, la fel cum două sunt reacțiile la multele „spuse grele” ale lui Iisus și aceasta ne duce la concluzia că numai Dumnezeu poate ierta păcatele – una este că este o mare blasfemie; a doua că aparține înseși caracterului și naturii lui Iisus și aceasta ne duce la concluzia inevitabilă că numai Dumnezeu iartă păcatele. Deja, cu actul iertării păcatelor, experimentăm, suntem prinși, taina lui Iisus ca Dumnezeu – „De ce vorbește acest om așa? Este o blasfemie! Numai Dumnezeu poate ierta păcatele” (2: 7). El violează total legea sabatului vindecând în zi de sabat, exclamând că „Fiul omului este Domn și al Sâmbetei.” Implicație sunt teologic semnificative. Aici ca și în alte locuri, Iisus se referă la Sine ca și la „Fiul Omului” și „Domnul,” implicații care nu au efect asupra omului modern, au avut însă asupra celor prezenți. Titlurile de „Fiul omului” și „Domnul” au avut o mare semnificație teologică pentru iudei. Se exprimă și o relație cu Dumnezeu Tatăl: „căci oricui îi este rușine de Mine și de cuvintele Mele... și Fiului Omului îi v-a fi rușine, când v-a venii în mărirea Tatălui cu sfinții îngeri” (8; 38). *Evanghelia după Marcu* include o descriere a Schimbării la Față: „și s-a schimbat la față în fața lor și veșmintele lui au devenit strălucitoare, puternic albe, după cum nici o spălătură de pe pământ nu le poate albi...” În acest context este menționată și vocea lui Dumnezeu Tatăl: „acesta este Fiul Meu cel iubit” – οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Este semnificativ teologic episodul primirii copiilor: „căci oricine primește un astfel de copil în numele Meu pe mine mă primește și oricine mă primește pe Mine nu mă primește pe Mine, ci pe cel care m-a trimis pe Mine.” Prin sine acest text se plasează în domeniul și în atmosfera Sinoadelor de la Niceia și Calcedon. Astfel de texte tind să treacă cu vederea hristologia din cauza unor texte hristologice mai evidente altundeva în Noul Testament. Există o

afirmație puternică în întrebarea omului care l-a numit pe Iisus „Învățătorule bun” – „De ce mă numești bun? Nimeni nu e bun decât numai Dumnezeu” (10; 18). Acest text nu neagă divinitatea lui Iisus ; ci o afirmă în cel mai intrigant fel. În aceeași *Evangelie a Sfântului Marcu* Iisus spune că „Fiul Omului a venit... să își dea viața ca răscumpărare pentru mulți.” Din nou el se referă la Sine prin termenul semnificativ teologic de „Fiul Omului” și plasează viața „Fiului Omului” în contextul soteriologic. Cu toate referințele la divinitatea Sa Iisus răspunde la problema care este cea mai mare poruncă prin reafirmarea monoteismului iudaismului: „Ascultă, O Israel: Domnul Dumnezeu nostru, Domnul este unul.” Implicația este interesantă. *Evangelia Sfântului Marcu* include cuvintele folosite de un om simplu: „Luați, mâncați acesta este trupul Meu... Acesta este sângele Meu al Noului Legământ, care se varsă pentru mulți.” Când este întrebat de Marele Preot dacă el este Hristos, Fiul celui Binecuvântat, Iisus răspunde cu „Eu sunt” – ἐγώ εἰμι. În aceeași *Evangelie* centurionul proclamă: „cu adevărat acest om a fost Fiul lui Dumnezeu. *Evangelia Sfântului Marcu* este celei căreia îi lipsește evidența divinității lui Hristos, ca și *evangelie* în care Iisus este portretizat ca om – într-adevăr pentru unii un mare profet și un conducător religios, dar totuși nu ca și Dumnezeu și om. totalitatea evidenței textuale nu duce la această concluzie. Textele citate mai sus sunt numai exemple. Nu trebuie uitat că în *Evangelia Sfântului Marcu* titlurile de „Fiul omului,” „Fiul lui Dumnezeu”, „Domnul” și „Fiul lui David” sunt folosite, înțelesul cărora a fost evident pentru iudeii acelor vremuri.

În *Evangelia Sfântului Matei* botezul lui Iisus conține aceeași mărturisire ca și în *Evangelia Sfântului Marcu*; adică o voce din cer îl identifică pe Iisus: „acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit” – οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (3; 17). Descrierea ispitelor lui Iisus conține niște elemente interesante. Diavolul se adresează lui Iisus cu cuvintele „dacă Tu ești Fiul lui Dumnezeu” – εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ (4, 3, 6). Iisus răspunde de două ori cu „să nu ispitești pe Domnul Dumnezeu Tău și „să-l iubești pe

Domnul Dumnezeu Tău.” Textul este deschis la mai multe interpretări dar faptul rămâne că o interpretare, consistentă și contextuală este că Iisus se referă la Sine ca și la „Domnul Dumnezeu tău.” Un aspect din textul fericirilor este interesant (5; 11): „Fericiți ve-ți fii când vă vor prigonii și vor spune tot cuvântul rău împotriva voastră mințind pentru Mine.” Expresia pivot aici este *de dragul Meu* – ἐωσθεν ἐμου. Ce persoană poate avea virtutea sau puterea sau capacitatea de a se plasa în categoria „fericiților” din cauza faptului că răul comis a fost „de dragul Său?” Este afară din domeniul al valorilor morale și etice; se întemeiază tocmai pe natura unică a acestei persoane. Scripturile ebraice au o valoare sacră pentru iudeii acelor vremuri – și încă mai au. Totuși, Iisus, știind valoarea sfântă, vorbește cu o astfel de autoritate încât este capabil să re-interpreteze într-o manieră dezarmantă. Din nou și din nou Iisus exclamă: „a-ți auzit că s-a spus... dar eu vă zic.” Aceasta prin sine implică multe. Un alt exemplu uimitor se găsește în 7; 21. În acest text Iisus se identifică pe sine ca și „Domn,” își afirmă puterea de judecată despre împărăția cerurilor și leagă explicit judecata sa de voința Tatălui: „nu toți cei care îmi vor zice Doamne, Doamne vor intra în împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui meu care este în ceruri.” În *Evangelia sa*, la fel ca și în *Evangelia Sfântului Marcu*, demonii știu cine este El: „Ce ai cu noi Fiul lui Dumnezeu?” în această evanghelie este pătrunzător actul iertării păcatelor altora, păcate care, dacă Iisus ar fi fost un simplu om, nu ar fi prerogativul Său să le ierte, căci ele nu au fost direcționate împotriva Lui: „prinde curaj fiul Meu; păcatele tale ți-au fost iertate” (9; 2). Și reacția? „Acest om blasfemiază?” Dacă Iisus ar fi fost un om simplu, această acuzație ar fi fost potrivită în conformitate cu legea ebraică. În 11; 27 ne confruntăm cu un text care este la fel de similar, conținutul *Evangeliei Sfântului Ioan*: „toate lucrurile mi-au fost date mie de la Tatăl și nimeni nu în cunoaște pe Tatăl decât numai Fiul.” O acuzație adusă lui Iisus la judecată a fost despre ceea ce a avut el de spus despre Templu, căci templul era sfânt. În 12; 6 Iisus spune că „ceva mai mare decât templul este

aici” și referința este la Sine. În 14; 33 cei din barcă proclamă: „cu adevărat Tu ești Fiul lui Dumnezeu.” Evanghelia Sfântului Matei este văzută adesea ca și „Evanghelia Bisericii” dar motivul pentru aceasta nu este apariția cuvântului *ἐκκλησία* (16; 18; 18; 17) ci înseși eclesiologia se bazează pe hristologie, pe mărturisirea Sfântului Petru – *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος* [Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu.]. Numai ca și rezultat al mărturisirii lui Petru Hristos folosește celebra afirmație petrină – temelia Bisericii este o imposibilitate ontologică fără mărturisirea hristologică. La fel ca și în evanghelia Sfântului Marcu și aici se găsește o descriere a transfigurării (17; 2ff). „Și el a fost transfigurat înaintea lor și fața sa a strălucit ca soarele și veșmintele Lui au devenit albe ca lumina... El încă vorbea când iată un nor luminos i-a umbrit și o voce din nor a spus: acesta este fiul Meu cel iubit întru care am binevoit.” O aluzie la consubstanțialitatea lui Iisus cu Dumnezeu și omul se indică în 18; 5 în textul care se leagă de copii: „cine primește pe un astfel de copil în numele Meu pe Mine mă primește.” Acest text este impregnat cu un adânc înțeles teologic. Un alt text care este indicativ dar încă ne-explicit se găsește în discursul lui Iisus despre „Judecata de Apoi” (25: 31-46). Aici Iisus se referă la sine clar ca și la „Fiul omului” care vine în mărire. Aici consubstanțialitatea lui Iisus cu Dumnezeu Tatăl și cu umanitatea este tema predominantă. „Veniți, O binecuvântații părintelui Meu, moșteniți împărăția pregătită vouă de la întemeierea lumii; căci flămând am fost și mi-ați dat să mănânc, mi-a fost sete și mi-ați dat să beau, străin am fost și m-ați primit, gol și m-ați îmbrăcat, bolnav și ați venit la Mine, în temniță și m-ați vizitat. Răspunzând celor perplecși fiindcă ei nu au făcut aceste lucruri pentru Iisus, Iisus exclamă ca și „Rege”: „adevărat vă spun vouă, când i-ați făcut unuia dintre frații aceștia mai mici ai mei mie mi-ați făcut.” Judecata și intrarea în împărăția cerurilor este predicată prin consubstanțialitatea lui Iisus cu umanitatea – cu „cei mai mici ai Mei.” Ei sunt „binecuvântații Părintelui” fiindcă Fiul părintelui judecă. În această evanghelie mai există și descrierea instituirii

euharistiei (26: 26ff). „Luați mâncați; acesta este trupul Meu...beți dintru acesta toți, acesta este sângele meu al Noului legământ care se varsă pentru iertarea păcatelor.” Aici iertarea păcatelor se restrânge la iertarea lui Iisus a păcatelor individuale dar este o iertare universală, o iertare cosmică prin moartea și învierea răscumpărătoare și dătătoare de viață. După cum evidențiază din nou și din nou scriitorii patristici, nici un om nu este capabil de o astfel de activitate răscumpărătoare ontologică și existențială – care poate fi împlinită numai de Dumnezeu. Caiafa, Marele Preot îi spune lui Iisus la procesul său: „te jur pe numele Celui viu, să ne spui dacă tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu.” Plin de îndemânare, Iisus încredințează și adaugă: „dar vă spun vouă că îl veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta puterii lui Dumnezeu și venind pe norii cerului.” Cu această „mărturisire” Caiafa, rupându-și hainele exclamă: „blasfemiează. Ce nevoie de martori mai avem? Ați auzit blasfemia.” (26: 63-65). Și ceea ce este adesea uitat este că Caiafa avea dreptate, *dacă Iisus nu era Dumnezeu*. Porunca finală a lui Iisus din *Evanghelia Sfântului Matei* este explicit trinitară: „mi s-a dat toată puterea în cer și pe pământ. Mergeți și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt...”

Multe din textele prezentate mai sus din *Evanghelia Sfântului Marcu* și *Evanghelia Sfântului Matei* se repetă în *Evanghelia Sfântului Luca*. Aproximativ 350 la 661 de versete sunt luate din *Evanghelia Sfântului Matei*. Nu este nevoie să repetăm aceste texte. Aproximativ 548 până la 1149 de versete din *Evanghelia Sfântului Luca* sunt lucane. La Buna Vestire în primul capitol Iisus este numit „Fiul celui Prea Înalt,” „sfânt” și „Fiul lui Dumnezeu.” Simeon se referă la Iisus ca și la „mântuire” (2; 30). Există implicații interesante în afirmația lui Iisus că „Fiul Omului este Domn și al Sâmbetei” (6; 5). Există o identitate cu Tatăl în 9; 26 și 10; 16. În 10; 18 Iisus declară că El a fost prezent la căderea lui Satan: „l-am văzut pe Satana căzând ca un fulger din cer.”

În *Evanghelia Sfântului Ioan* Hristos se scrie explicit despre relația sa cu Dumnezeu Tatăl. Chiar și aici, există o „hristologie înaltă” chiar dacă sunt retrase afirmațiile explicite, căci din nou este activitatea lui Iisus și limbajul folosit ca să descrie această activitate care duce la anumite concluzii de neevitat. Există texte explicite. În *Prolog* citim: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὐ ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἐν ὃ γέγομεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέκαβεν... ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον... καὶ ὁ λόγος σὰρξ αὐτοῦ, δοξάν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός χάριτος καὶ ἀληθείας. Traducerile românești și engleze nu prind dinamismul limbii grecești – în special al structurilor verbale greci și a relației dinamice launtrice între Tatăl și Fiul exprimate de grecescul πρὸς τὸν θεόν, dinamism pe care slavona veche la păstrat traducând πρὸς prin „к.” [„La început a fost Logosul și Logosul a fost cu Dumnezeu și Logosul era Dumnezeu. Acesta, Logosul, era la început cu Dumnezeu. Toate câte s-au făcut s-au făcut prin El și fără de El nu s-a făcut nimic din ce s-a făcut. În El era viața și viața era lumina oamenilor. Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o... El a fost adevărata lumină care luminează tot omul care vine în lume. El a fost în lume și lumea s-a făcut prin El și lumea nu l-a cunoscut. Întru ai Săi a venit și oamenii lui nu l-au primit... Și Cuvântul s-a făcut carne și a locuit între noi și noi i-am privit mărirea Sa, mărirea ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.”] În prologul său Sfântul Ioan menționează atât viața launtrică și natura lui Dumnezeu *ad se* și *iconomia* vieții lui Dumnezeu *ad extra*, activitatea iconomică a lui Dumnezeu în relație cu lumea.

În ceea ce poate fi considerat *Prologul la 1 Ioan* citim ceva caracteristic la ceea ce este conținut în *Prologul la Evanghelia Sfântului Ioan* – ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς



ἡμῶν, ὁ ἐνθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάλμοις ἡμῶν, περι τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔητε μεθ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Χριστοῦ [„Ceea ce era de la început, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții — și viața s-a arătat, și noi am văzut-o și mărturisim, și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat —, ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi; iar părtășia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos.”] În aceeași epistolă 1 Ioan 2; 23-24 sunt legate relația și egalitatea Tatălui și a Fiului: πὰς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει. Ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει ὑμεῖς ὁ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω. Ἐάν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μείνετε. [„Oricine-L tăgăduiește pe Fiul, nu-L are nici pe Tatăl; cine-L mărturisește pe Fiul, Îl are și pe Tatăl. Așadar, ceea ce-ați auzit de la început, în voi să rămână; de v-a rămâne în voi ceea ce ați auzit de la început, veți rămâne și voi în Fiul și în Tatăl.”]. și mai departe în aceeași epistolă (4; 9) ecoul gândului *Evangheliei Sfântului Ioan*: ἐν τοῦτω ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ [„Întru aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu pentru noi, că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-născut, pentru ca noi să viem printr-Însul.”].

Evanghelia Sfântului Ioan este supraîncărcată nu numai cu afirmații explicite despre relația lui Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul ci și cu acele formule interesante de limbaj și folosită care descoperă adesea texte mai mult decât explicite. Este suficient să ne reamintim numeroasele ἐγὼ εἰμι/ἐγὼ εἰμί – Eu sunt – ziceri; „Eu sunt pâinea vieții”; „Eu sunt pâinea cea vie”; „Eu sunt de deasupra”; „Eu nu sunt din această lume”; „...ve-ți știți că eu sunt”; „înainte de a fi Avraam am fost Eu”; „Eu sunt lumina lumii”; „Eu

sunt ușa”; „Eu sunt păstorul Cel bun”; „Eu sunt Fiul lui Dumnezeu”; „Eu sunt învierea și viața”; „Eu sunt calea, adevărul și viața”; „Eu sunt învierea și viața”; „Eu sunt calea, adevărul și viața”; „Eu sunt adevăratul vin” – aceste ziceri „Eu sunt” sunt pătrunzătoare.

Pătrunzătoare sunt și zicerile „eu”, zicerile la prima persoană singular, „pronumele-eu” ale lui Iisus. Sunt destule câteva exemple – „Voi ridica [templul] în trei zile”; „Eu vă voi da apă... apa vieții veșnice”; „Eu cel care vorbesc sunt El [Mesia]”; „Eu nu primesc mărire de la oameni”; „am venit în numele Tatălui Meu”; „Eu am venit jos din ceruri”; „Eu îl voi ridica în ziua de apoi”; „Eu sunt pâinea care s-a dat pentru viața lumii [și pâinea] este viața Mea”; „Eu trăiesc din cauza Tatălui”; „Eu mărturisesc despre lume că lucrările ei sunt rele”; „Eu îl cunosc fiindcă am venit de la El,” „Puțin voi mai fi cu voi și apoi mă voi duce la Cel care M-a trimis”; „Eu știu de unde am venit și unde mă voi duce”; „Eu nu judec ci Eu și Cel care m-a trimis pe Mine”; „Eu port mărturie pentru Mine și Tatăl care m-a trimis poartă mărturie pentru Mine”; „Veți muri în păcatele voastre dacă nu ve-ți crede că Eu sunt Mesia”; „Nu vorbesc de la Mine nimic ci de la Cel care m-a trimis pe Mine”; „Vorbesc din ceea ce am văzut de la Tatăl Meu”; „am venit [ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξήλθον καὶ ἦκω] și am venit de la Dumnezeu”; „Eu cinstesc pe Tatăl Meu și voi nu mă cinstiți pe Mine”; „Nu îmi caut mărirea Mea; există Cineva care caută și judecă”; „Eu îl știu pe Tatăl”; „Îmi pun viața pentru voi pentru ca să o pot dobândii”; „Eu îmi dau viața cu propriul Meu acord. Am autoritatea să mi-o dau și am autoritate să o iau; am primit această poruncă de la Tatăl”” „Eu dau oilor Mele viață veșnică”; „și Eu dacă mă voi ridica de pe pământ îi voi trage pe toți la Mine”; „Eu am venit ca și luminează în lume, pentru ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric”; „Eu nu am venit să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea; cel care Mă respinge și nu primește cuvintele Mele v-a fi judecat – cu cuvintele cu care vorbesc, îl voi judeca în ziua de apoi”; „Nu am venit cu propria Mea autoritate ci de la Tatăl care M-a trimis, El mi-a dat

porunca ca eu să spun și ca să vorbesc”; „Tată, Eu doresc ca și ei să vadă mărirea pe care mi-ai dat-o în iubirea față de Mine mai înainte de întemeierea lumii” – ἡν δέδωκας μοι ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου; „Eu mă duc să vă găsesc loc;” „Eu voi venii din nou și vă voi lua la Mine”; „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine”; „Eu merg la Tatăl Meu”; „Mă voi ruga Tatălui și El vă v-a da un alt Mângâietor, pentru ca El să fie cu voi veșnic, Duhul Adevărului”; „Eu nu vă voi lăsa dezolați”; „fiindcă Eu trăiesc și voi veți trăi”; „Eu sunt în Tatăl și voi în Mine și Eu în voi”; „Am venit de la Tatăl și am venit în lume”; „am să las lumea și mă voi duce la Tatăl”; „Eu nu sunt singur, căci tatăl este cu Mine”; „Eu am biruit lumea.”

Pătrunzătoare sunt zicerile „Meu/al Meu” – „ceasul Meu nu a venit încă”; „casa Tatălui Meu – nu o ve-ți face o casa de vânzări”; „mâncarea mea este să fac voia celui care M-a trimis”; Tatăl meu lucrează și eu lucrez”; „cel care vine la Mine nu v-a flămânzii și cel care crede în Mine nu v-a însetoșa”; „voința Tatălui Meu este ca toți care îl văd pe Fiul și cred în El să aibă viață veșnică”; „carnea Mea este mâncare adevărată și sângele Meu este beutură adevărată”; „învățătura Mea nu este a Mea ci a Celui care M-a trimis”; „Tatăl Meu mă mărește despre care voi spuneți că este Dumnezeu”; „oile Mele aud glasul Meu... Tatăl Meu mi le-a dat Mie”; „în casa Tatălui Meu sunt mai multe lăcașuri”; „Tatăl meu locuiește în Mine”; „cel care mă iubește v-a fi iubit de Tatăl Meu”; „pacea mea dau vouă”; „prin aceasta Tatăl Meu este mărit, pentru ca voi să aduceți roadă”; „am păzit porunca Tatălui Meu”; „cel care mă urăște pe Mine îl urăște și pe Tatăl Meu”; [Duhul Adevărului] mă v-a mării căci el v-a lua ceea ce este al Meu și îl v-a da vouă”: „Tot ceea ce are Tatăl Meu este al Meu... El v-a lua ceea ce este al Meu și îl v-a da vouă”; „toate ale Mele sunt ale voastre și ale voastre sunt ale Mele”; „Tu, Părinte ești în Mine și Eu în Tine”; „împărăția Mea nu este din această lume”; „Mă urc la Tatăl Meu.”

Este dificil să ne imaginăm ceva mai explicit decât ceea ce spune Iisus în textele următoare. În *Evanghelia Sfântului Ioan* (10; 30) El declară ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν – „Eu și Tatăl suntem una.”

Răspunsul din versetul 33 este clar: ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι. Περί καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομεν σε ἀλλὰ περί βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν – „iudeii i-au răspuns: nu te omorâm cu pietre din cauza unei fapte bune ci din cauza blasfemiei; fiindcă tu, fiind un om te faci pe tine Dumnezeu.” Unitatea cu Tatăl este afirmată explicit din nou în 17; 11: ἵνα ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς – „ca ei să fie una precum și Noi suntem Una.” Gândul continuă în 17; 21: ἵνα πάντες ἐν ὥσιν, καθὼς σὺ, πατήρ, ἐμοὶ ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὥσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεῦῃ ὅτι με ἀπέστειλας – „pentru ca ei să fie una, la fel cum Tu, Părinte ești în Mine și eu în Tine, pentru ca și ei să fie în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu m-ai trimis.” În 5; 18 citim: διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζητοῦν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι πατέρα ἰδίον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ – „pentru aceasta iudeii căutau și mai mult să Îl ucidă, nu numai fiindcă a călcat Sabatul ci L-a numit pe Dumnezeu Tatăl Său, făcându-se egal cu Dumnezeu.” În 17; 5 Iisus se referă la existența sa cu Tatăl mai înainte de creația lumii: καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸ κόσμου εἶναι παρὰ σοὶ – „și acum Părinte, preamărește-mă pe Mine în Tine cu mărirea pe care am avut-o mai înainte de întemeierea lumii.”

Personalitatea Duhului Sfânt este prezentă pe tot parcursul Noului Testament. Este destul să amintim textele despre „păcatul împotriva Duhului Sfânt,” porunca de „a boteza în numele Tatălui și al Fiului și la Duhului Sfânt,” suflarea Duhului Sfânt peste apostoli,” pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime, concepția lui Iisus prin puterea Duhului Sfânt. Natura și lucrarea Duhului Sfânt în teologia Sfântului Pavel este extraordinar de adâncă și bogată. Este destul să ne reamintim ce spune Iisus despre Duhul Sfânt. În Evanghelia Sfântului Ioan citim (16; 13 ff.): ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσαν οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ὅσα εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσαν οὐ γὰρ λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμου λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμα ἐστὶν διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμου λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. – „Când Duhul adevărului vine, el vă

v-a conduce la tot adevărul; căci nu v-a vorbii din propria Sa autoritate, ci ceea ce aude v-a vorbii și vă v-a declara vouă adevărurile ce vor să vină. El Mă v-a mării căci El v-a lua ceea ce este al Meu și vă v-a da vouă. Tot ceea ce are Tatăl este al Meu; prin urmare am spus că ceea ce v-a lua El este al Meu și Îl voi spune vouă.” În 15; 26 este descoperită natura launtrică a Sfintei Treimi: ὅταν ἔλθῃ ὁ παρακλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. – Dar când v-a venii Mângâietorul, pe Care îl voi trimite de la Tatăl, *care purcede din Tatăl*, El îmi v-a purta mărturie.” În 14; 26 Sfântul Duh învață și evocă memoria: ὁ δὲ παρακλητος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάσκει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγὼ – „dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care Tatăl îl v-a trimite în numele Meu, El vă v-a învăța toate lucrurile și vă v-a aduce aminte de toate câte v-am spus vouă.”

Acest scurt cuprins îl prezintă pe Iisus în plinătatea divinității Sale. Intenționat am exclus texte care tratează profețiile mesianice, căci Mesia în gândirea ebraică nu era în mod necesar Dumnezeu; sunt excluse și minunile numeroase fiindcă îndeplinirea unei minuni nu necesită divinitatea îndeplinitorului. Materialul larg și bogat din parabole este exclus din necesitate. Mai departe, nu s-a considerat necesar să demonstrăm umanitatea lui Iisus. Este de remarcat că Sfântul Ioan demonstrează cu grijă atât umanitatea cât și divinitatea lui Iisus Hristos – pentru acest motiv el accentuează curgerea de sânge și apă la crucificare. Deja în timpul compunerii *Evangheliei Sfântului Ioan* au existat unii care s-au îndoit atât de umanitatea lui Iisus cât și de divinitatea Sa.

Așa este o străfulgerare pe care o tragem dintr-o scurtă prezentare a lui Iisus în Noul Testament. Acest punct de vedere despre Iisus este același cu cel al teologiei bizantine – este același cu cel de la Sinodul de la Niceia, același ca și cel al Sinodului de la Calcedon. Legătura este organică și teologii bizantini sunt cât se

poate de conștienți de legătura lor lăuntrică cu creștinismul apostolic, cu chiar prima gândire a gândirii creștine.

### *Sursa Noului Testament*

Atât a fost concentrarea pe chipul din Noului Testament a lui Iisus, dar există ceva care precede, ceva al cărei realități este temelia Bisericii: pentru primii creștini nu au existat scrierile Noului Testament și totuși ei au avut plinătatea adevărului și credinței creștinismului. În ziua Cincizecimii s-a născut Biserica și totuși nu a existat un Nou Testament într-o formă scrisă. Decade întregi nu au existat evanghelii după cum le știm astăzi. Nu ar fi o exagerare teologică să afirmăm că Biserica ar fi Biserica în plinătatea ei chiar și dacă nu posedă Noul Testament. Pentru cei creșcuți pe principiul reformei al lui *sola scriptura* aceasta ar părea o afirmație radicală – chiar eretică. Faptul este că noi posedăm Noul Testament și el este o parte din istoria sacră a creștinismului. A existat o vreme în care Biserica nu a posedat acest corpus de scrieri inspirate și totuși Biserica a existat în plinătatea ei, creștinii au experimentat adevărul credinței în plinătatea lui. Faptul istoric, realitatea istorică este că Biserica a existat mai înainte să fie scrie ceva, că Biserica a precedat existența Noului Testament și din Biserica scrierile Noului Testament au apărut și Biserica a fost cea care a determinat în cele din urmă care dintre aceste scrieri pot fi considerate ca și canonice. Autoritatea scrierii și autoritatea acceptării a fost Biserica. Credința creștină se centrează pe Hristos. Taina lui Dumnezeu devenit om este adevărul sfânt al Bisericii. Creștinismul este Hristos – toată religia noastră stă sau cade cu crezul în Hristos. Predicile lui Hristos și cele ale primilor apostoli au fost „cuvântul” viu care a plantat mai întâi rădăcina credinței – cu mult înainte de existența literaturii creștine. De aici, această literatură nu a produs credință dar a fost produsul credinței. După cum a observat Karl Adam: „este literatură misionară.” Astfel cea mai superioară sursă a creștinismului nu este cuvântul Bibliei, ci cuvântul viu al

proclamații credinței Bisericii. Chiar și dacă Biblia nu ar exista, se poate concepe o mișcare creștină religioasă.” Fără susținerea justă a documentelor scrise, a Noului Testament, credința ar fi încă în pericolul de a obscuriza abundența detaliilor concrete „în experiența unică și puternică a lui Hristos.” Biserica ar fi capabilă de a converge credința chiar și fără documentele scrise, după cum a făcut la început. Sfântul Pavel scrie în *1 Corinteni* 11; 23: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὁ παρέδωκε ὑμῖν – „căci eu am primit de la Domnul ceea ce v-am scris.”

Realitatea istorică este faptul că Dumnezeu prin Biserică ne-a oferit Noul Testament și prin urmare există un scop sacru evident în acest dar. Noul Testament este revelația despre Dumnezeu. În același timp revelația este întotdeauna un Cuvânt adresat omului, o chemare și un apel la om. cea mai mare obiectivitate în înțelegerea și înțelegerea Scripturii este împlinită prin cea mai mare exercitare a personalității creatoare, prin creștere duhovnicească, prin transfigurarea personalității, care depășește în sine „înțelepciunea cărnii,” urcând la „măsura staturii deplinătății lui Hristos” – εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ [*Efesenii* 4; 13]. Pentru om nu este abnegare de sine care este cerută ci o mișcare victorioasă înainte, nu o distrugere de sine ci o renaștere sau o transfigurare. Fără om revelația ar fi imposibilă – fiindcă nu ar fi nimeni care să audă și Dumnezeu nu ar avea cui vorbi. Dumnezeu l-a creat pe om pentru ca omul să audă vocea Lui, să îi primească cuvintele, să crească cu ele și prin ele să devină un participant la „viața veșnică.” „Și Cuvântul s-a făcut carne și a locuit între noi... și am văzut mărirea Lui mărirea ca a Singurului Fiul din tatăl, prin de har și de adevăr.” [*Ioan* 1; 14]. Calea viții și calea luminii este deschisă. Duhul uman a devenit din nou capabil de a auzii pe Dumnezeu și să îi primească cuvintele.

### *Revelația și limba dogmei*

Adevărurile nestricate ale experienței pot fi exprimate în diferite căi. Realitatea divină poate fi descrisă în imagini și parabole,

în limbajul poeziei devoționale și al artei religioase – Biserica predică în acest fel chiar și acum în imnele ei liturgice și în simbolismul actelor ei devoționale. Aceasta este limba proclamării, limba rugăciunii și a experienței mistice, limba teologiei *kerigmatice*. Mai există un alt limbaj, limbajul gândirii cuprinzătoare, limbajul dogmei. Dogma este o mărturisire a experienței. Tot patosul dogmei stă în faptul că arată spre o Realitate divină – în această mărturie dogma este simbolică. Dogma este mărturisirea gândirii despre ceea ce a fost văzut și revelat, despre ceea ce a fost contemplat în experiența credinței – și această mărturie este exprimată în concepte și definiții. Dogma este o „viziune intelectuală,” un adevăr al percepției. Se poate spune că este chipul logic, o „icoană logică” a realității divine. În același timp o dogmă este o definiție – pentru acest motiv forma logică este atât de importantă pentru dogmă, acel „cuvânt lăuntric” care dobândește forță în expresia lui externă. Pentru acest motiv aspectul extern al dogmei – frazarea ei – este atât de important.

Dogma nu este în nici un caz o nouă revelație. Dogma este numai o mărturisire. Tot sensul definițiilor dogmatice constă din mărturisirea unui adevăr neschimbat, adevărul care a fost revelat și a fost păstrat de la început. Astfel ar fi o neînțelegere totală să vorbim despre „dezvoltarea dogmei.” Dogmele nu se dezvoltă; ele sunt neschimbate și inviolabile, chiar și în aspectul lor extern – frazarea lor. Este puțin probabil că putem schimba limbajul dogmatic sau terminologia. Oricât de ciudat ar părea, se poate spune cu adevărat: dogmele se ridică, dogmele se stabilesc, dar *nu se dezvoltă*. Odată stabilită, o dogmă este perenă și o „regulă de credință” deja imutabilă – *ὁ κανὼν τῆς πίστεως*. Dogma este un adevăr intuitiv, nu o axiomă discursivă accesibilă dezvoltării logice. Tot înțelesul dogmei stă în faptul că este un *adevăr exprimat*. Revelația *se deslușește pe sine* și este primită în liniștea credinței, într-o viziune tăcută – acesta este primul pas apofatic al cunoașterii de Dumnezeu. Toată plinătatea adevărului este deja conținută în viziunea apofatică, dar adevărul *trebuie exprimat*. Omul nu este



chemat nu numai să fie tăcut ci și să comunice, să vorbească. *Silentium mysticum* nu epuizează întreaga plinătate a chemării religioase a omului. Mai există loc pentru exprimarea laudei. În mărturisirea ei dogmatică Biserica exprimă și proclamă adevărul apofatic pe care îl păstrează. Căutarea pentru definiții dogmatice este prim urmare, mai presus de toate, o căutare a termenilor. Trebuie să găsim termeni clari și potriviți pentru a descrie și a exprima experiența Bisericii.

Acest lucru este necesar fiindcă *adevărul credinței* este adevărul *pentru* rațiune – aceasta nu înseamnă că este adevărul gândirii, adevărul rațiunii pure. Adevărul credinței este un fapt, este realitate – *ceea ce este*. În această „căutare pentru cuvinte” gândirea umană se schimbă, esența rațiunii înseși este transformată și sfințită. Biserica mărturisește indirect spre această respingere a ereziei lui Apolinarie. Apolinarismul este, în sensul adânc al expresiei, o antropologie falsă, este o învățătură falsă despre om și prin urmare este și o învățătură falsă despre Dumnezeu-om Hristos. Apolinarismul este negarea rațiunii umane, frica de gândire – „este imposibil să nu fie păcate în gândirea umană” – ὁδὺνατον δὲ εἶστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις μὴ εἶναι – [Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Apollinarium* II, 6, 8; I, 2]. Aceasta înseamnă că rațiunea umană este incurabilă – ἀθεράπευτον ἐστὶ – adică trebuie tăiată din rădăcină. Respingerea apolinarismului însemna prin urmare justificarea fundamentală a rațiunii și gândirii. Bineînțeles, nu în sensul că „rațiunea naturală” este lipsită de păcat și dreaptă prin sine ci în sensul că este deschisă transformării, că poate fi vindecată, că poate fi reînnoită. Nu numai că poate dar trebuie vindecată și reînnoită. Rațiunea este chemată la cunoașterea lui Dumnezeu. „Filosofarea” despre Dumnezeu nu este numai o trăsătură de cercetare sau un fel de curiozitate curajoasă. Din contră, este împlinirea chemării religioase a omului și datoria lui. Nu este o împlinire externă, nu este un fel de *opus supererogatorium* – ci un moment necesar și organic al comportamentului religios. Pentru acest motiv Biserica „a filosofat” despre Dumnezeu – „a formulat dogme pe care pescarii

le-au exprimat mai întâi în cuvinte simple” [din slujba în cinstea celor Trei Ierarhi]. „Dogmele Părinților” prezintă din nou conținutul neschimbat al „predicii apostolice” în categorii intelectuale. Experiența adevărului nu se schimbă și nu crește; întrădeavă, gândirea penetrează în „înțelegerea adevărului” și se transformă pe sine prin acest proces.

În stabilirea de dogme Biserica a exprimat Revelația în limba filosofiei grecești – dau mai preferabil, Biserica a tradus Revelația din limbajul poetic și profetic ebraic în greacă. Aceasta a însemnat, într-un anume sens, o „elinizare” a revelației. În realitate a însemnat mai mult o „îmbisericare” a elinismului. Această temă a fost discutată și disputată mult prea adesea și prea mult. Aici este esențial să ridicăm numai o problemă. Vechiul Testament a trecut. Israelul nu l-a acceptat pe Hristos, nu l-a recunoscut și nici nu l-a mărturisit și promisiunea a trecut la neamurile străine de Israel. Trebuie să ne înștiințăm de acest fapt primar al istoriei creștine în smerenie în fața voinței lui Dumnezeu. „Chemarea neamurilor” a însemnat că elinizarea a devenit binecuvântată de Dumnezeu. În aceasta nu a existat nici un „accident istoric” – în aceasta nu poate consta nici un accident istoric. În destinul religios al omului nu există „accidente.” Faptul rămâne că evanghelia ne este oferită tuturor și pentru toate veacurile în limba greacă. În această limbă auzim evanghelia în toată plinătatea și întregimea. Aceasta *nu este* și nu poate însemna că nu poate fi traducibilă – o traducem întotdeauna din greacă. Au existat puține „șanse” sau „accidente” în această „alegere” a limbii grecești – din moment ce proto-limba Evangheliei creștine – la fel ca și alegerea lui Dumnezeu a poporului iudaic – dintre toate popoarele antichității – ca și poporul „său.” A existat un „mic accident” în această „selecție” a limbii grecești la fel ca și în faptul că „mântuirea vine de la iudei” [Ioan 4; 22].

Primim revelația lui Dumnezeu după cum a avut ea loc. Este lipsit de sens să întrebăm dacă ar fi putut avea loc în alt fel. În alegerea „elinilor” trebuie să ne înștiințăm de deciziile ascunse ale

voinței lui Dumnezeu. prezentarea limbajului elinismului istoric nu restrânge în nici un fel Revelația. Mai mult dovedește opusul – în acest fel limba a avut câteva puteri și resurse care au ajutat la expunerea și exprimarea Revelației.

Cuvintele definițiilor dogmatice nu sunt „simple cuvinte,” ele nu sunt cuvinte accidentale care pot fi înlocuite de alte cuvinte. Ele sunt cuvinte veșnice, incapabil de a fi înlocuite. Aceasta înseamnă că anumite cuvinte – anumite concepte – sunt eternizate prin înseși faptul că ele exprimă adevărul divin. Aceasta nu înseamnă că se „eternizează” un „sistem” filosofic „specific.” Pentru a ne exprima și mai corect –dogmatica creștină este singurul „sistem” filosofic adevărat. Dogmele sunt exprimate în limbaj filosofic dar nu în limbajul specific al unei „școli” filosofice specifice. Putem vorbi de „eclectismul” filosofic al dogmaticii creștine. Acest „ecclecticism” are un înțeles mai adânc decât se presupune de obicei. Tot înțelesul lui constă în faptul că temele particulare ale filosofiei eline sunt primite și prin această primire, ele se schimbă esențial – ele schimbă și nu mai sunt de recunoscut fiindcă, acum în filosofia terminologiei grecești este exprimată o experiență nouă, total nouă. Deși se rețin teme și motive ale gândirii grecești, răspunsurile la aceste probleme sunt diferite, fiindcă lor și se conferă o nouă experiență. Elinismul, pentru acest motiv a primit creștinismul ca pe ceva străin și depărtat și evanghelia creștină a însemnat pentru greci „nebunie” – ἐθνείων δὲ μωρία [1 Corinteni 1; 23].

De obicei nu percepem suficient semnificația întregă a acestei transformări pe care creștinismul a introdus-o în domeniul gândirii. Aceasta este așa, fiindcă mult prea adesea din punct de vedere filosofic rămânem la nivelul filosofiei antice, neexprimentând botezul gândirii prin foc. În parte, din contră, fiindcă suntem prea obișnuiți că noul punct de vedere despre lume, reținându-l ca „adevăr lăuntric”, când în actualitate el ne-a fost dat numai prin revelație. Ar fi destul să evidențiem numai câteva exemple: ideea creației lumii, nu numai în aspectul ei tranzitoriu și

trecător ci și în principiile primordiale. Pentru gândirea grecească conceptul de „idei create” a fost imposibil și ofensiv. Legat de aceasta a fost intuiția istoriei creștine ca și o împlinire creativă – care are loc o singură dată – unică, sensul mișcării de la un „început actual” până la un final, un sentiment al istoriei care nu permite în nici un fel să fie legat cu patosul static al gândirii grecești antice. Înțelegerea omului ca persoană, conceptul de personalitate, a fost în întregime inaccesibil elinismului care lua în considerare persoana ca o mască. În cele din urmă există mesajul învierii în carnea reală dar mărită, un gând care îi înspăimânta pe grecii antici care trăiau cu nădejdea unei dematerializări viitoare a duhului. Acestea sunt numai câteva din viziunile deslușite în noua experiență a creștinismului. Elinismul, călit în focul noii experiențe și a noii credințe, este înnoit, este transformat. Acestea sunt presupuzițiile și categoriile noii filosofii creștine, o nouă filosofie inclusă în dogmatica creștină.

Revelația nu este numai o revelație despre Dumnezeu ci și despre lume, căci plinătatea revelației constă în chipul Dumnezeului-om, în faptul că unirea inefabilă a lui Dumnezeu cu omul, a divinului cu umanul, a Creatorului și a creaturii – în unirea indivizibilă și neamestecată a lui Dumnezeu cu omul în Iisus Hristos.

Calea către Calcedon este prezentă în Noul Testament. Este dogma de la Calcedon a unității Dumnezeului om – *în ciuda a ceea ce vedem ca și o mare imprecizie în limba sinoadelor și în limba „Părinților”* – care este punctul adevărat și decisiv al Revelației, a experienței credinței și a viziunii creștine. Omul modern este în general foarte critic față de definițiile Sinodului de la Calcedon. Acesta eșuează să îi conveargă orice înțeles. „Chipurile” crezului nu sunt pentru el decât un fel de poetică, dacă este ceva cu adevărat. Tot modul de abordare, cred este greșit. „Definiția” de la „Calcedon” este o afirmație de credință care nu poate fi înțeleasă când se i-a în considerare experiența totală a Bisericii. Tocmai pentru acest motiv al inclus o trecere în revistă a afirmațiilor despre hristologie în Noul Testament și pentru acest motiv al gândirii hristologice a primelor

secole trebuie prezentat ca și un trecut nu numai pentru Calcedon ci pentru toată teologia bizantină.

Definiția Sinodului de la Calcedon este de fapt o „afirmație existențială.” Este un contur intelectual al tainei înțelese de credință. Mântuitorul nostru *nu* este un om, ci însuși Dumnezeu. Aici putem găsi un accent existențial al definiției de la Calcedon și a lucrării teologiei bizantine acceptate de Biserică. Mântuitorul nostru este Unul care „s-a pogorât” și care „devenind om,” s-a identificat cu oamenii. În frățietatea unei vieți și naturi cu adevărat umane. Inițiativa nu a fost numai divină ci „căpitanul mântuirii noastre” a fost o persoană divină. Plinătatea naturii umane a lui Hristos înseamnă, după cum vom vedea, tocmai adecvarea și adevărul acestei identificări răscumpărătoare. Dumnezeu intră în istoria umană și devine o persoană istorică. Aceasta sună paradoxal. Într-adevăr, există o taină. Această taină este o revelație – se discerne adevăratul caracter al omului în Întrupare. Dumnezeu a fost atât de mult preocupat de destinul omului – și în special cu destinul celor „mai mici ai Săi” – că intervine *în persoană* în haosul și mizeria vieții pierdute. Dumnezeu nu este prin urmare un conducător omnipotent al universului de la o distanță augustă prin maiestatea divină. Există o *kenoză* divină, o „smerire a Sinelui” a Dumnezeului mării. Există o relație personală între Om și Dumnezeu.

Există o coerență uimitoare în corpul doctrinei tradiționale despre Hristos – de la primii creștini la Noul Testament, până la Sinoade și la contribuțiile pozitive ale teologiei bizantine. Adevărat, definițiile Sinodului de la Niceia și a Sinodului de la Calcedon vor cauza o agravare serioasă în Biserică, pentru că nu numai adevărul este păstrat și definit ci există și o imprecizie în limbajul uman folosit la sinoade, o imprecizie care a rănit grav trupul Bisericii. Adevărul era acolo, adevărul a fost definit. El poate fi înțeles și pătruns numai în contextul viu al credinței, prin comuniunea personală cu un Dumnezeu personal. Numai credința face formulele convingătoare; numai credința face formulele să trăiască,

fiindcă Hristos nu este numai un text ci o persoană vie și el locuiește în trupul său Biserica.

Omului modern i s-ar părea ridicol să sugereze că ar trebui să acceptăm și să predicăm doctrina de la Calcedon „într-o astfel de rimă.” Totuși, este tocmai această doctrină, conținută în paginile Noului Testament, care poate schimba toată perspectiva duhovnicească a omului modern, realitatea față de care această doctrină poartă mărturie. Îi aduce omului o libertate adevărată. Disputele hristologice ale trecutului sunt din nefericire continuate și repetate în controversele veacului nostru. Omul modern, deliberat și subconștient, este ispitit de extrema nestoriană – nu i-a întruparea în serios, el nu îndrăznește să creadă că Hristos este o persoană divină, el voiește să aibă un Răscumpărător uman, unul asistat de Dumnezeu. Omul modern este mai mult interesat de psihologia umană a Răscumpărătorului decât de taina iubirii divine tocmai fiindcă, în ultimă instanță, el crede optimist în demnitatea omului.

La acealaltă extremă ne confruntăm în epoca noastră cu o reînnoire a tendințelor „monofizite” în teologie și religie – omul este redus la o pasivitate completă între „liberalism” și „neo-ortodoxie” care este de fapt o reactualizare a vechilor lupte hristologice, deși la un nou nivel existențial și într-o formă duhovnicească. Dacă nu se dobândește o viziune mai largă conflictul nu v-a fi niciodată rezolvat sau epuizat. În Biserica primară predica a fost accentuat teologică. Noul Testament este o carte teologică. Neglijarea teologiei, a teologiei Dumnezeului-om, este responsabilă atât pentru decăderea religiei personale și pentru sensul frustrării care domină duhul modern. Tot apelul „evangeliiilor rivale” din vremea noastră este că ele ne oferă un anume fel de pseudo-teologie, un sistem de pseudo-dogme. Ele sunt acceptate cu bucurie cei care nu pot găsi orice fel de teologie în creștinismul redus al stilului „modern”, de cei care au fost tăiați de la hristologia organică a Noului Testament, a definițiilor Sinoadelor și a muncii Părinților bizantini estici.

Adesea am un sentiment ciudat. Când îi citesc pe clasicii antici ai teologiei creștine, părinții Bisericii, îi găsesc mai relevanți necazurilor și problemelor propriului meu timp decât producerea de teologi moderni. Părinții se luptau cu probleme existențiale, cu acele revelații ale subiectelor veșnice care au fost descrise și înregistrate în Sfintele Scripturi. Tocmai dogma calcedoniană a unității Dumnezeu-lui-om este punctul adevărat decisiv al Revelației, experiența credinței și a viziunii creștine.

O cunoaștere clară a lui Dumnezeu – în spre care teologia bizantină se sârguia și se sârguia să o protejeze – pentru om este imposibilă dacă el este dedicat întregii lumi și sieși. Pentru acest motiv distincția Sfântului Atanasie între *creație* și *generare* este atât de importantă ca și un preludiv și un fundal pentru moștenirea primită de la teologia bizantină. Nu există nimic surprinzător despre o concepție falsă a lumii care duce la o cunoștință neclară a lui Dumnezeu, căci lumea este o creație a lui Dumnezeu și prin urmare dacă cineva are o înțelegere falsă a lumii, i se atribuie lui Dumnezeu o lucrare pe care Dumnezeu nu a creat-o – se aruncă prin urmare o judecată greșită asupra activității și voinței lui Dumnezeu. În acest sens este necesară o adevărată filozofie pentru credință. Pe de altă parte, credința este dedicată anumitor presuposiții metafizice specifice. Teologia dogmatică, ca și o explicație a adevărului descoperit în domeniul gândirii, este tocmai baza unui filosofii creștine, o filozofie sacră, o filosofie a Duhului Sfânt.

Dogma, un cuvânt antipatic omului modern, presupune experiență și numai în experiența vizunii și credinței prinde viață și vine dogma la plinătatea ei. Dogmele nu epuizează această experiență, la fel cum Revelația nu este epuizată de „cuvinte” sau de „litera” Scripturii. Experiența și cunoștințele Bisericii sunt mai inteligibile și mai depline decât sentințele dogmatice. Biserica este martoră la multe lucruri care nu se află în afirmațiile „dogmatice” ci în chipuri și simboluri. Teologia dogmatică nu poate lăsa și nici înlocui teologia „kerigmatică.” În Biserică plinătatea cunoștinței și a înțelegerii este oferită dar această plinătate este numai discernută

parțial și gradual profesată. În general, cunoașterea acestei lumi este numai o cunoaștere „parțială” și plinătatea se v-a descoperii numai la Parusie – ὅτε γινώσκω ἐκ μέρους [„Acum cunosc în parte” (*1 Corinteni* 13; 12)]. Această „incompletitudine” a cunoașterii rezultă din faptul că Biserica este încă „în pelerinaj,” încă în procesul „pelerinajului.” Biserica mărturisește esența mistică a timpului în care creșterea umanității este împlinită în conformitate cu măsura chipului lui Hristos. Totuși, această „incompletitudine” a cunoștințelor noastre de aici și acum nu lasă caracterul apodictic și autentic al Bisericii. Definiția de la Calcedon este tocmai o definiție a acelui adevăr pe care îl posedăm aici și acum. Fără definițiile Sinoadelor Ecumenice, urmărind părinții și Sfintele Scripturi acel adevăr care a fost revelat în Dumnezeu-om, Iisus Hristos, ar fi distorsionat, ar amenința răscumpărarea noastră, ar lovi în înseși centrul și inima realității ontologice a răscumpărării noastre. Aceste definiții sunt o parte vitală al acelui adevăr pe care îl posedăm și contribuția teologiei bizantine la aceste definiții și la elucidarea acestor definiții ale adevăratului Dumnezeu-om ar fi vitale pentru credința creștină.







## CAPITOLUL TREI

### *PĂSTRAREA MOȘTENIRII*

**D**acă învățătura despre Hristos în Noul Testament este atât de clară, se ridică o problemă fundamentală. De ce toată lupta istorică despre hristologie? De ce diviziunile, de neînțelegerile, de ce daunele aparente asupra Trupului lui Hristos Biserica? De ce o astfel de controversă asupra răscumpărării noastre? Este o întrebare legitimă. Nu trebuie uitat că suntem avertizați din nou și din nou în Noul Testament să păstrăm credința, să fim conștienți de învățători falși, să păstrăm cu grijă ceea ce am primit. Este o temă constantă exprimată într-o varietate de moduri în Noul Testament. II *Timotei* 4; 3-4 ne avertizează că „va veni vremea când nu vor mai suferi învățătura sănătoasă, ci după poftele lor își vor îngămădi învățători să le răsfete auzul și auzul și-l vor întoarce de la adevăr și către basme se vor abate” – ἐσται γάρ καιρός ὅτε τῆς ὑγιαίνουσας διδασκαλίας οἱκ ἀνέζονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεῦσασοσιν διδασκάλους κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τῆς ἀκοήν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. *Coloseni* 2; 8 avertizează: „luați aminte ca nu cumva cineva să facă din voi o pradă prin filosofie și prin deșarta înșelăciune din predania omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos” – βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς ἐσταιτε ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ κατὰ Χριστόν. În 1 *Timotei* 1; 3-4; 6-7 citim: „când am plecat în Macedonia te-am îndemnat să rămâi în Efes ca să le poruncești unora să nu învețe învățături străine, nici

să i-a aminte la basme și la genealogii fără de sfârșit, care aduc mai degrabă certuri decât iconomia lui Dumnezeu cea întru credință... de la care unii, îndepărtându-se, s-au abătut spre vorbărie deșartă; vrând ei să fie învățători ai legii, nu înțeleg nici ceea ce spun, nici cele pe care le susțin cu atâta tărie” – ἰνα παραγγείς τισὶν μὴ ἐτεροδιδασκαλεῖν μήδε προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν εἰν θεοῦ τὴν ἐν πίστει ὧν τινες ἀστοχῆσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἅ λέγουσιν μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. În 1 *Timotei* 6; 3 citim: „dacă cineva învață altă învățătură și nu se alipește de sănătoasele cuvinte ale Domnului nostru Iisus Hristos și de învățătura care e după credința cea bună.” – εἰ τις ἐτεροδιδασκαεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τὴ κατ’ εὐσέβειαν διδασκαλία τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας. În același capitol versetul 20, *Timotei* este îndemnat: „o, *Timotei*, păzește vistieria ce ți-a fost încredințată, îndepărtează-te de vorbirile deșarte și lumești și de împotrivirile științei mincinoase; pe aceasta mărturisind-o unii, s-au rătăcit de la credință. Harul fie cu tine!” – ὦ Τιμόθεε, τὴν παραθήκην φύλαξον ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενωφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τὴν πιστὴν ἡστόχησαν. În 2 *Petru* 2; 1ff citim: „dar au fost în popor și profeți mincinoși, după cum și între voi vor fi învățători mincinoși, care vor strecura erezii pierzătoare și, tăgăduindu-L chiar pe Stăpânul Care i-a răscumpărat, își vor aduce loru-și grabnică pieire” – ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας, καὶ... δεσπότην ἀρνούμενοι. Scrieri similare au loc în epistolele și Evangheliile Noului Testament. Este clar că în primele zile ale Bisericii creștine au existat diviziuni, că adevărul a trebuit să fie păstrat și menținut de la început.

Hristos își încurajează ucenicii săi că Sfântul Duh îi va conduce la tot adevărul – ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν (Ioan 16; 13) și implicația este că, prin adevărul prezent, prin adevărul care

ne-a fost revelat și dat, „toate” aspectele adevărului vor fi explicate sub conducerea Sfântului Duh în Biserică.

Însăși natura omului permite posibilitatea coruperii a ceea ce a fost revelat. Promisiunea că adevărul v-a fi păstrat de Duhul Sfânt descoperă că, în ciuda controversei și disputei deja prezente în viața primară a Bisericii, munca teologică este încă activă în viața permanentă a Bisericii – explicația și definiția activității răscumpărătoare a Dumnezeuului-om.

Biserica este „apostolică.” Biserica este „patristică.” Ea este intrinsec „Biserica Părinților.” În proclamarea credinței creștine există două stadii. „Credința noastră simplă trebuie să primească compoziție.” A existat o grabă lăuntrică, o logică lăuntrică, o necesitate lăuntrică, în această tranziție de la *kerigmă* la dogmă. Într-adevăr, învățătura Părinților și dogma Bisericii sunt încă aceleași „mesaj simplu” care a fost spus odată și depozitat pentru veșnicie. Acum este necesar ca acest „mesaj simplu” să fie articulat deplin și cum se cuvine.

Principala marcă distinctivă a teologiei patristice și bizantine este caracterul ei „existențial”, dacă putem împrumuta acest neologism curent. După cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz, Părinții au teologhit, „în maniera Apostolilor și nu în cea a lui Aristotel” – ἀλλευτικώς, οὐκ ἀριστοτελικώς (*Omilia* 23; 12). Teologia lor este încă un „mesaj,” o *kerigmă*. Teologia lor este încă o „teologie *kerigmatică*,” chiar dacă este înlocuită și aranjată logic de multe ori cu argumente intelectuale. Referința ultimă este încă la viziunea credinței, la cunoașterea duhovnicească și la experiență. Dincolo de viața în Hristos teologia nu aduce nici o convingere și dacă este separată de viața credinței, teologia ar putea degenera într-o dialectică goală, într-o poliloghie vagă, fără nici o consecință duhovnicească. Teologia patristică și cea bizantină este înrădăcinată existențial în dedicarea decisivă credinței. Nu este o nu este o „disciplină” care poate fi păstrată argumentativ, adică ἀριστοτελικώς, fără un angajament duhovnicesc de mai înainte. În epoca conflictelor teologice și dezbaterilor neîncetate pe care le

vom discuta, Părinții – în special Părinții capadocieni – au protestat formal împotriva folosirii dialecticii, a „silogismelor aristotelice” și s-au sârguit să aducă teologia înapoi la viziunea credinței. Teologia bizantină și cea patristică puteau fi numai „predicate” sau „proclamate” – predicate de la amvon, proclamate în cuvinte de rugăciune și ritualuri sfinte și într-adevăr manifestate în structura totală a vieții creștine. Teologia de a cest fel nu poate fi separată niciodată de viața de rugăciune și de exercițiul virtuții. „Culmea curăției este începutul teologiei,” după cum se exprimă Sfântul Ioan Scărarul – τέλος δὲ ἀγνείας ὑπόθεσις θεολογίας (*Scara paradisi*, treapta 30).

Pe de altă parte, teologia patristică și bizantină este întotdeauna, „pro-paideutică” din moment ce scopul și țelul ei ultim este de a purta mărturie ei, în cuvânt și faptă. „Teologia” nu este un sfârșit în sine. Este o cale. Teologia și chiar „dogmele,” nu fac decât să prezinte un „contur intelectual” al adevărului revelat și o mărturie „noetică.” Numai în actul credinței este acest „contur” umplut cu conținut. Formulele hristologice sunt pline de înțeles numai pentru cei care s-au întâlnit cu Hristosul cel viu și care l-au primit și încunoștințat ca și pe Dumnezeu și mântuitorul și care locuiesc cu El prin credință, în trupul Său Biserica. În acest sens, teologia nu este niciodată o disciplină explicativă prin sine. Ea face apel permanent la *viziunea credinței*. „Ceea ce am văzut și am auzit vă spunem vouă.” Fără această „veste” formulele teologice sunt goale și nu au nici o consecință. Pentru același motiv aceste formule nu pot fi luate „abstract” adică afară din contextul total al credinței. Este greșit să luăm anumite afirmații particulare din Părinți, să le detașăm din perspectiva totală în care au fost folosite, la fel cum este greșit să manipulăm cu citate detașate din scriptură. Este un obicei periculos „să cităm” Părinții; adică, să cităm zicerile lor izolate și frazele lor afară de locul concret în care ei și-au avut înțelesul convenit și potrivit și în care au trăit ei. „A urma” Părinților nu înseamnă doar „ai cita.” „A urma” Părinților înseamnă a le dobândii „gândirea,” *fronima*.

Numele de „*părinți ai Bisericii*” se restrânge la învățătorii Bisericii primare. Se presupune că autoritatea lor depinde de antichitatea lor, de apropierea comparativă cu „Biserica primitivă,” cu veacul inițial al Bisericii. Ieronim a contestat deja această idee. Într-adevăr, nu a existat nici o scădere a „autorității” și nici o scădere a imediatului competenței duhovnicești și cunoștinței în cursul istoriei creștine. De fapt, această idee de „descreștere” a afectat puternic gândirea noastră teologică modernă. De fapt, se presupune prea adesea conștient sau inconștient, că Biserica primară a fost mai aproape de izvorul adevărului. Ca și o recunoaștere a propriului nostru eșec și lipsă de potrivire, o astfel de propunere este sănătoasă și de ajutor. *Este periculos să facem din ea punctul de început sau baza „teologiei istoriei Bisericii” sau chiar a teologiei Bisericii.* Veacul apostolilor trebuie să își rețină poziția sa unică. A fost numai un început. Se presupune în de obște că „epoca părinților” s-a încheiat. În conformitate, este privită numai ca și o formație antică, într-un sens „învechit” și „arhaic.”

Limitele veacului patristic este definit variat. Este obișnuit să fie privit „ultimul părinte” Sfântul Ioan Damaschinul în est și Sfântul Grigorie Dialogul sau Isidor de Sevilla ca „ultimul” din vest. Această periodizare a fost pe bună dreptate contestată în vremurile recente. Nu ar trebui cel puțin sfântul Teodor Studitul să fie inclus între „părinți”? Mabilon a sugerat că Bernard de Clairvaux, Doctor Mellifluus, a fost „ultimul dintre Părinți și cu siguranță nu a fost egal cu primii.”

De fapt, este ceva mai mult decât o problemă de periodizare. *Din punctul de vedere vestic „Epoca Părinților” a fost urmată și depășită, de „epoca scolasticilor,” care a fost esențial un pas înainte.* De la ridicarea scolasticismului, „teologia patristică” a fost învechită, a devenit de fapt o „epocă trecută,” un fel de preludiu arhaic. Acest punct de vedere, legitim occidentului, a fost din nefericire, acceptat de mulți din est, orbește și necritic. În conformitate trebuie să ne luptăm cu alternativa. Trebuie să regretăm „înapoierea” estului care nu și-a dezvoltat nici un fel de „scolasticism” propriu. Ori ar trebui

să ne retragem în „vremurile antice” într-o manieră mai mult sau mai puțin arheologică și să practicăm ceea ce a fost descris recent cu mult haz ca și o „teologie a repetiției.” Acest fapt din urmă este numai o formă particulară de „scolasticism” imitativ.

După cum s-a sugerat de multe ori „epoca părinților” s-a încheiat cu mult înaintea lui Ioan Damaschinul. Mult prea adesea nu începem cu epoca lui Iustinian sau Sinodul de la Calcedon. Nu a fost oare Leonțiu al Bizanțului „primul dintre scolastici”? psihologic această atitudine este de înțeles, deși nu poate fi justificată teologic. Într-adevăr, părinții secolului al patrulea sunt impresionanți și unicitatea lor măreață nu poate fi negată. Totuși, Biserica a rămas deplin în viață după Niceia și Calcedon. Supra-accidentul curent de „primele cinci secole” distorsionează periculos viziunea teologică și previne înțelegerea dreaptă a dogmei calcedoniene. Decretele celui de al Șaselea Sinod Ecumenic este privit adesea ca și un fel de „apendice” la Calcedon, interesant numai pentru specialiștii în teologie și marea figură a Sfântului Maxim Mărturisitorul este ignorată deplin. În conformitate, semnificația teologică a Celui de al Șaptelea Sinod Ecumenic este obscurizată în mod periculos și suntem lăsați să ne minunăm de ce Sărbătoarea Ortodoxiei trebuie legată de comemorarea victoriei Bisericii asupra iconoclaștilor. Nu a fost oare numai o „controversă ritualistă”? De mult prea multe ori uităm că celebrele formule ale lui *consensus quinquaesecularis* [*Acordul celor cinci secole*], adică până la Calcedon a fost o formulă protestantă și a reflectat o anumită „teologie a istoriei” protestantă specifică. A fost o formulă *restrictivă*, indiferent cât ar părea că a fost de inclusivă pentru cei care au voit să fie separați de epoca apostolică. Punctul este că formula estică curentă a celor „Șapte Sinoade Ecumenice” este cu greu mai bună și tinde, după cum o face de obicei să *restricționeze* sau să limiteze autoritatea duhovnicească a Bisericii față de primele opt secole, ca și cum „epoca de aur a Bisericii a trecut” și noi suntem acum în Epoca de Fier, cu mult mai jos pe scara autorității și vigorii duhovnicești. Gândirea noastră teologică a fost afectată periculos

de *modelul decăderii*, adoptat din interpretarea istoriei creștine în vest de la Reformă. Plinătatea Bisericii a fost interpretată într-o manieră statică și construită în mod greșit. Nu contează dacă *restrângem* autoritatea normativă a Bisericii la un secol sau la cinci sau la opt. *Nu ar trebui să existe nici o restrângere*. Consecvent, nu există loc pentru nici un fel de „teologie a repetiției.” Biserica este încă deplin autoritativă după cum a fost și în veacurile trecute, din moment ce Duhul Adevărului o aprinde acum cu nimic mai puțin efectiv decât în vremurile antice.

Unul din rezultatele imediate a periodizării noastre fără nesăbuire este că pur și simplu ignorăm *moștenirea teologiei bizantine*. Suntem pregătiți acum, mai mult decât cu câteva decade în urmă, să admitem autoritatea perenă a „Părinților,” în special de la apariția studiilor patristice în vest. Încă limităm să admitem scopul admitterii și evident „teologii bizantini” nu sunt numărați imediat între „părinți.” Suntem înclinați să discriminăm rigid între „patristică” – într-un sens mai mult sau mai puțin îngust – și „bizantinism.” Încă înclinăm încă să privim „bizantinismul” ca și pe o secvență inferioară veacului patristic. Încă avem îndoieli despre relevanța acestuia pentru gândirea teologică. Acum, teologia bizantină a fost mai mult decât o „repetiție” a teologiei patristice. Ceea ce a fost nou în ea nu a fost de o calitate inferioară în comparație cu „antichitatea creștină.” *Într-adevăr, teologia bizantină a fost o continuare organică a epocii patristice*. A existat o pauză? A fost etosul Bisericii ortodoxe orientale schimbat la un anumit punct istoric sau la o anumită dată care să fi fost unanim identificată mai târziu astfel că dezvoltarea ulterioară a fost de mai puțină importanță?





## CAPITOLUL PATRU

### *PRIMII SCRITORII CREȘTINI*

#### *LUPTA BISERICII CU CELE DOUĂ PUNCTE DE VEDERE EXTREME DESPRE IISUS*

Una dintre primele confruntări cu privire la natura lui Hristos a fost întâlnirea Bisericii cu două viziuni extreme, două puncte de vedere diferite, două puncte de vedere la care Grigorie Dix se referă ca și la sirian și elinic. Au fost puncte de înțelegere chiar în aceste două grupuri. Ei credeau că Dumnezeu este unul și că Iisus a fost Mesia lui Dumnezeu. Întâlnim acest lucru în *Evangelia Sfântului Ioan*, fiindcă ei erau conștienți că autorul se luptă pe două fronturi. Un grup nu era convins că Iisus este în sensul deplin divin. Celălalt grup nu poate cuprinde umanitatea deplină a lui Hristos. Pentru un grup Iisus este un simplu om; pentru restul Iisus Hristos este o apariție divină. Împotriva primei, *Evangelia Sfântului Ioan* adresează cuvintele: „dar acestea sunt scrise să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu și crezând viață să aveți în numele Lui.” (20; 31). Împotriva celuiălalt grup, care credea că Dumnezeu a apărut pe pământ într-o formă umană dar fără carne și sânge, *Evangelia Sfântului Ioan* direcționează cuvintele: „dar unul dintre soldați a împuns coasta lui cu o sulică și dintr-o dată a curs sânge și apă. Cel care a văzut aceasta este martor – mărturia sa este adevărată și noi știm că spune adevărul – ca și voi să credeți” (19; 34-35).



Există o cunoaștere independentă a acestor două școli de gândire eretice. Una este reprezentată de o sectă creștino-iudaică cunoscută ca și ebioniți. Pe scurt, el învăța că Iisus a fost un simplu om care a păzit fără scrupule Legea Iudaismului și a devenit Mesia. Extrema opusă a fost reprezentată de dochetiști. Termenul vine de la grecescul *δοκεῖν* [a părea]. Serapion al Antiohiei a fost primul care i-a numit pe dochetiști cu numele – *δοκηται*. Dochetismul este mai mult o tendință, o atitudine, decât o doctrină unificată sau un grup unificat. Numeroasele secte gnostice vor conține toate în sistemul lor tendința eretică dochetistă. Pe scurt, dochetiști au văzut umanitatea și suferințele Iisus-ului pământesc mai mult aparente decât reale. Sfântul Iustin Martirul se referă la cei „care pretind că Iisus Hristos nu a venit în carne ci numai ca și duh și a descoperit o apariție – *φαντασίαν* – a cărnii.” Ceea ce este semnificativ este că aceste școli de gândire îmbrățișează două puncte de vedere hristologice și aceste puncte de vedere sunt aparent deja provocate de hristologia Bisericii după cum a fost ea evidențiată în *Evanghelia Sfântului Ioan*. Una supra-accentuiază umanitatea lui Hristos; cealaltă supra-accentuiază divinitatea lui Hristos. Aici deja vedem, deși într-un context istoric diferit și într-un context doctrinar diferit *două accente* care vor fi prezente mai târziu într-o formă mult mai sofisticată în nestoriansim și monofizitism – în termenii *accentelor* și nu al conținutului doctrinar. Harnack a fost cel care a aplicat termenul de „adoționiști” ebioniților și termenul de „pnevmatic” dochetiștilor.” Primii scriitori creștini provoacă constant aceste două tendințe.

Primii scriitori creștini au tendința de a explica pe Dumnezeu în *iconomia* Sa, *ad extra*, în deslușirea sa revelatorie și nu în reflectarea naturii lui Dumnezeu în și prin sine – *ad se*. Al înțelege pe Dumnezeu în deslușirea Sa de sine nu este incorect, ci este unilateral și în cele din urmă nepotrivit. Înțelegerea vieții lăuntrice a lui Dumnezeu nu este numai necesară ci trebuie să presupună explicarea revelației de Sine a lui Dumnezeu, a relației lui Dumnezeu cu lumea creată. Din perspectiva istorică, din

înțelegerea realității vii în care primii scriitori creștini s-a aflau, abordarea lor *iconomică* este de înțeles. Dar din cauza acestei tendințe, din cauza unei lipse de echilibru într-o teologie a lui Dumnezeu în sine și o teologie a lui Dumnezeu față de existența creată și din cauza impreciziei în terminologie apar inevitabil anumite probleme – tendințele conflictuale în hristologie și gândirea trinitară se ridică deja pe la sfârșitul secolului al doilea și începutul secolului al treilea. Spărtura teologică vine într-o prezentare forțată numai cu Sfântul Atanasie. Ar fi destul să concentrăm atenția asupra aceluia aspect al primilor scriitori creștini care reflectă înțelegerea lui Hristos ca și Dumnezeu și prin urmare oferă o temelie comună pentru definițiile Sinoadelor Ecumenice, în special sinodul de la Calcedon – Iisus Hristos ca deplin Dumnezeu și om deplin.

### *Sfântul Clement Romanul*

*Prima scrisoare către corinteni* a Sfântului Clement Romanul este unul din documentele extra-biblice ale Bisericii. A fost probabil scrisă între 96 sau 97. Scrisoarea este mai întâi un document pragmatic, un îndemn față de Biserica din Corint de se supune „regulii tradiției,” depozitul pe care apostolii l-au primit de la Domnul Iisus Hristos – οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελισθῆσαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ χριστός ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. ὁ Χριστός οὖν ἀπὸ τοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ ἐγένοντο οὐν ἀμφοτέρω εὐτάκως ἐκ θελήματος θεοῦ (42). Este clar că tot îndemnul pragmatic al acestei scrisori se bazează, își asumă divinitatea lui Hristos. Acest lucru este și mai semnificativ când luăm în considerare „tonul iudaic și stoic” al scrisorii. El scrie (7): „se cuvine ... să ne întoarcem la măreț și sacru al tradiției noastre. Să ținem ceea ce este bine, ceea ce este plăcut și primit Celui care ne-a făcut. Să ne punem ochii la sângele lui Hristos și să realizăm cât de prețios este Tatălui fiindcă a fost vărsat pentru mântuirea noastră și a adus harul pocăinței lumii întregi.” Acest text vorbește despre o

răscumpărare cosmică și leagă lucrarea răscumpărătoarea a lui Hristos de Tatăl *Său*. Implicit în acest text este că „Tatăl său” se referă la o relație unică între Tatăl și Fiul și nu la o paternitate generală a lui Dumnezeu față de toți oamenii, fiindcă nici un om nu ar avea capacitatea de a-și vărsa sângele care răscumpără și ar aduce „harul pocăinței” întregii lumi. În capitolul 21 Sfântul Clement repetă aceeași idee: „să cinstim pe Domnul Iisus Hristos a cărui sânge a fost vărsat pentru noi.” În capitolul 12 el scrie ceva similar: „prin sângele Domnului răscumpărarea are să vină peste toți cei care cred și nădăjduiesc...” În capitolul 49 aceeași idee este exprimată dar de această dată cu un accent care ar putea face referință la dochetiști: „Iisus Hristos, Domnul nostru, și-a dat sângele pentru noi, carnea Sa pentru carnea noastră și viața lui pentru a noastră.”

În capitolul 16 Sfântul Clement se referă la „Domnul Iisus Hristos” ca și la „scepтрul maiestății” lui Dumnezeu. Referindu-se la Dumnezeu ca și Tatăl, Creator și Stăpân al universului: „el și-a vărsat harurile peste toți, dar cel mai abundent peste noi, care am căutat refugiu la bunătatea lui Iisus Hristos, căruia i se cuvine mărirea și stăpânirea veșnic.” Din nou se găsește legătura între Dumnezeu Tatăl și Creatorul și „Domnul nostru Iisus Hristos.” Apoi el îi atribuie mărirea veșnică „Domnului Iisus Hristos”, ceva care nu s-ar potrivi dacă Iisus nu ar fi dumnezeiesc – ar fi blasfemie. În general, scrisoarea Sfântului Clement centrează totul pe Hristos – expresia *ἐν Χριστῷ* și expresia *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* sunt des repetate în scrisoare.

Sfântul Clement se referă la Hristos ca și la chipul sau oglinda sau reflecția lui Dumnezeu Tatăl: „așa ne-am găsit mântuirea, Iisus Hristos, marele preot al darurilor noastre... Prin El ne centrăm privirea la înălțimile cerului. În El vedem oglinda feței curate și transcendente a lui Dumnezeu. Prin El ochii inimii ne sunt deschiși. Prin El înțelegerea noastră prostească și întunecată se deschide luminii. Prin El Domnul a voit să gustăm o cunoaștere veșnică.” În capitolul (36) Sfântul Clement continuă un gând

explicit: „fiindcă El reflectă splendoarea lui Dumnezeu, El este la fel de superior cu îngerii și titulatura sa este mai distinctă decât a lor... Iată ce a spus Dumnezeu despre Fiul Său: „Tu ești Fiul meu eu astăzi te-am născut.” Aici Sfântul Clement afirmă clar că Hristos nu este părtaș al rândurilor angelice, căci El este „Fiul născut” al Tatălui. Sfântul Clement distinge între pogorârea sa umană – τὸ κατὰ σάρκα – și implicit natura sa divină. În această scrisoare pragmatică, morală, non-speculativă ne întâlnim cu o hristologie „înaltă” tocmai fiindcă ea este baza și presupunerea credinței creștine și a tot ceea ce sfântul Clement scrie dintr-o perspectivă morală, a păstrării legii și a poruncilor – νόμοι καὶ προστάγματα – a lui Hristos.

În acest prim document Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt menționați în tot locul, deși din perspectiva activității lor *iconomice*. Totuși, faptul că Tatăl este Dumnezeu, că Fiul este Dumnezeu și că Duhul Sfânt este Dumnezeu este o presupunere a gândirii Sfântului Clement – θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (45 și 58). Numai în afirmațiile explicite găsim o afirmare a Sfintei Treimi. În limba, contextul și a gândirii structură găsim un crez în Sfânta Treime după cum este ea arătată în scrisoarea lui Clement.

### *Sfântul Ignățiu al Antiohiei*

Cele șapte scrisori acceptate de toată lumea a Sfântului Ignățiu în forma lor prescurtată sunt niște documente extrem de importante în istoria teologiei creștine. Ele au fost scrise mai înainte de 107, timpul acceptat de toată lumea a martirului său în Roma. Scrisorile lui sunt prin urmare o mărturie indiscutabilă a credinței Bisericii primare. Cei care găsesc dificil de primit definițiile Sinoadelor ecumenice se vor lovi și de dificultăți în gândirea Sfântului Ignățiu. Trebuie menționate din nou că acestea nu sunt tratate teologice, ci scrisori scrise de Sfântul Ignățiu, episcop al Antiohiei, pe cale spre Roma unde a fost aruncat fiarelor sălbatice. Ele sunt în sensul cel mai explicit scrisori existențiale scrise de

cineva care avea să moară, scrieri existențiale care din întâmplare ating subiecte teologice la fel de bine ca și subiecte morale. A fost așa zisa „doctrină dezvoltată” conținută în scrierile lui Ignațiu a făcut ca unii teologi protestanți să chestioneze autenticitatea celor șapte epistole până ce Lightfoot și Harnack le-au stabilit autenticitatea. Ediția din 1885 a stabilit permanent autenticitatea celor șapte epistole în versiunea lor grecească mai scurtă.

În *Scrisoare către efeseni* (7) Ignațiu scrie: „există numai un singur doctor – din carnea, totuși duhovnicească, născută dar necreată – *γέωωηπιτος καὶ ἀγέννηπιτος* – Dumnezeu devenit om, viață adevărată în moarte, rășărit din Maria și din Dumnezeu – *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* – mai întâi subiect al suferinței și mai apoi incapabil de ea – Iisus Hristos, Domnul nostru.” El este Dumnezeu întrupat – *ἐν σαρκὶ γινόμενος θεὸς* și *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου*. În aceeași scrisoare el scrie (18-20): „căci Dumnezeuul nostru, Iisus Hristos a fost conceput din Maria, în planul lui Dumnezeu fiind rășărit din sămânța lui David și din Duhul Sfânt. El a fost născut și botezat pentru ca prin patima Sa să poată sfinți apele... căci Dumnezeu s-a descoperit omului ca să aducă noutate vieții veșnice. Ceea ce a petrecut Dumnezeu a fost acum începutul. Prin urmare totul a fost confuz fiindcă a fost executată distrugerea morții.” „Noul Om – *ὁ καινὸς ἄνθρωπος* – Iisus Hristos... este Fiul Omului și Fiul lui Dumnezeu.” În scrisoarea către romani el scrie că Iisus Hristos este „singurul Fiul al Tatălui” – *ὁ μόνος υἱὸς τοῦ πατρὸς* și El este gândul Tatălui – *γνώμη*.

În *Scrisoarea sa către magnezieni* Sfântul Ignațiu scrie despre co-eternitatea lui Iisus Hristos (6): „... Iisus Hristos, care a fost cu Tatăl din veșnicie și care în aceste zile din urmă s-a făcut văzut.” Uniunea Tatălui cu Fiul este afirmată explicit (1): „eu doresc ca ei să mărturisească unirea lui Iisus cu Tatăl.” Domnul a fost complet una cu Tatăl și nu a acționat niciodată independent de El” (7). „Luați aminte cu toții la templul lui Dumnezeu, la altar, la Unul Iisus Hristos, care a venit de la Unul Tatăl și care este veșnic cu Acela și la Acela s-a întors acum” (7). „Dumnezeu este una... El s-a

descoperit în Fiul Său Iisus Hristos, care este Cuvântul ieșit din tăcere” (8).

În *Scrisoare către Traliani* el descrie realitatea umanității lui Iisus: „fi-și surzi față de orice discuție care ignoră că Iisus Hristos a fost din liniajul lui David și al Mariei... care a fost cu adevărat – ἀληθώς – născut, a mâncat și a băut. El a fost cu adevărat persecutat sub Ponțiu Pilat. A fost cu adevărat crucificat în fața cerului și a pământului și a puterilor din lumea cea de dedesubt. A fost cu adevărat înviat din morți, Tatăl ridicându-L și care l-a fel ne v-a ridica și pe noi care credem în El – Tatăl său, care ne v-a ridica în Iisus Hristos, departe de care nu avem nici o viață” (9).

El scrie și mai puternic în *Scrisoare către Smirneni*: „Îl măresc pe Iisus Hristos, Dumnezeuul care v-a dăruit o astfel de înțelepciune... Cu privire la Domnul nostru, fi-ți convinși că din partea umană a răsărit din linia lui David, Fiul lui Dumnezeu în conformitate cu voința și puterea lui Dumnezeu, născut dintr-o fecioară, botezat de Ioan și răstignit pe noi în carne, sub Ponțiu Pilat și Irod Tetrarhul. Noi suntem o parte din fructul său care a crescut din Patima sa. Astfel, prin învierea Sa El a ridicat un standard care să îi adune sfinții și credincioșii, indiferent că sunt iudei sau păgâni, în singurul trup al său Biserica – ἐνόησα ὑμᾶς κατηγορισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν κυρίου ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα υἱὸν θεοῦ κατὰ θελημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπρισμένον ὑπὸ Ἰωάννου ἵνα πληρωθῇ καὶ Ἡρώδου τετραρχοῦ καθηλωμένον ὑπὲρ ἐν σαρκί, ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους, ἵνα ἀρῇ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοῦ ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. El a suferit cu adevărat la fel cum a fost înviat. Nu este după cum spun unii necredincioși, că patima sa a fost o ipocrizie. Ei sunt ipocriți! Pentru mine și eu sunt convinși și cred că și după înviere El a fost în

carne. Într-adevăr când a venit la Petru și la prietenii lui, El le-a spus, „luați aminte, atingeți-mă și vedeți că nu sunt o fantomă.” Și ei l-au atins și au fost convinși, strângând trupul său și suflarea Lui. Pentru acest motiv ei au urât moartea și s-au dovedit a fi victorioși. Mai mult, după Înviere El a mâncat și a băut cu ei ca și o ființă umană reală, deși numai atunci el și Tatăl au fost duhovnicește – πνευματικώς – una.” În aceeași scrisoare el scrie că Iisus Hristos este un om deplin – τέλειος.

În *Scrisoare către Policarp* Sfântul Ignațiu scrie: “nu trebuie să fi-ți cuprinși de panică de cei care își dau aere de credibilitate dar care învață erezia. Stați pe picioare asemenea nicovalei când este lovită de ciocan.” El se referă la Iisus Hristos ca și la „netemporal, nevăzut, Cel care a devenit vizibil de dragul nostru, Care este dincolo de atingere și patimă, dar care de dragul nostru a devenit subiectul suferinței și a îndurat toate pentru noi” (3). Acestea sunt într-adevăr o colecție de afirmații puternice și explicite despre realitatea umanității și divinității depline a lui Iisus Hristos. Sunt un preambul către Calcedon deja la sfârșitul secolului întâi. Nu ar fi o exagerare să pretindem că expresiile lui pre-închipuie doctrina mai târzie de ἀντίδοσις τῶν ἰδιωματῶν.

Așa sunt comentariile explicite a Sfântului Ignațiu despre hristologie. Dacă ne uităm cu atenție la ceea ce scrie el despre euharistie, ierarhia Bisericii, unitatea Bisericii și unitatea Bisericii cu unitatea lui Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt se obține o hristologie mai adâncă și mai vitală. Tot ceea ce scrie el despre euharistie devine lipsit de sens fără crezul în divinitatea lui Iisus. Biserica este „locul sacrificiului” – θυσιαστήριον – și Euharistia este θυσία. El scrie în *Scrisoare către Efeseni* (19-20): „întâlniți-vă în comun – toți dintre voi – în har, într-o credință și în Iisus Hristos (care a fost din linia lui David în natura sa umană, fiul omului și fiul lui Dumnezeu) ca să vă supuneți episcopului și preoților cu o minte neabătută; în frângerea pâinii, care este medicamentul nemuririi, antidotul nostru care ne asigură că nu vom muri ci vom fi vii în Iisus Hristos veșnic” – ἓνα ἄρτον κλώντες ὅς

ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. În *Scrisoare către Filadelfieni* (3) el scrie: „lua-ți aminte să păstrați Euharistia. Căci există o carne a Domnului Iisus Hristos și o cupă care să ne unească în sângele său; un altar, la fel cum este un episcop, dimpreună cu prezbiterii și diaconii.” În *Scrisoare către Smirneni* el scrie (8): „toți urmații episcopului, după cum Iisus Hristos i-a urmat Tatălui și prezbiterarului apostolilor. Respectați diaconii ca și hirotonirea lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă ceva care aparține Bisericii decât numai episcopul. Să fie considerată o Euharistie validă cea care este săvârșit sub un episcop sau sub cel sub care a fost delegat. Unde v-a apare episcopul, acolo să fie și oamenii, la fel cum unde este Iisus Hristos, acolo să fie și Biserica.

Aceasta este folosința scrisă care a venit până la noi a termenului Biserica „Catolică” – ὅπου ἂν ἡ Χριστός Ἰησοῦς ἐκεῖ καθολικὴ Ἐκκλησία. Cuvântul „catolic” înseamnă în greacă „universal” dar concepția de catolicitate nu poate fi măsurată de extensiunea în lumea – „universalitate” nu exprimă exact înțelesul grecesc. Καθολικὴ vine din καθ' ὅλου care înseamnă mai întâi un întreg lăuntric, nu numai al comuniunii și în orice caz nu numai o simplă comuniune empirică. Καθ' ὅλου nu este același cu κατὰ παντός. Aparține planurilor numenale și ontologice și nu planului empiric și fenomenal. Descrie înseși esența și nu manifestările reale. Dacă „catolic” înseamnă „universal” în mod sigur nu este o universalitate empirică ci mai mult una ideală: comuniunea ideilor, nu a faptelor, este cea care este intenționată. Folosirea cuvântului de către Sfântul Ignațiu este tocmai aceasta. Acest cuvânt dă proeminentă ortodoxiei Bisericii, adevărului Bisericii în contrast cu particularismul și separatismul sectar. El exprimă ideea integrității și a curăției.

Grillmeier observă că Sfântul Ignațiu prefigurează definițiile de mai târziu a Sinoadelor Ecumenice. Grillmeier scrie că din „Dumnezeirea lui Hristos și din umanitate... se ridică formula antitetică, cu două membre, mult iubită în istoria dogmei lui



Hristos,” care accentuează distincția între natura umană și cea divină a *unii* Domn. Grillmeier prezintă o schemă antitetice din Sântul Ignațiu: σαρκικός και πνευματικός; γεννητός ἀληθινή’ και ἐκ Μαριάς... και ἐκ θεοῦ; πρῶτον παθητός... και τότε ἀπαθής... ἐστὶν Τησοῦς Χριστός ὁ Κύριος ἡμῶν.

Există o tendință între anumiți cărturari să se presupună că dacă ceva nu este menționat într-un text, autorul nu a avut nici o știință despre el. Aceasta este o presupuziție fundamental eronată și de aici o metodologie eronată. Presupunerea acestei modalități sau perspective omite realitatea primă – o Biserică vie exista de la Cincizecime și Biserica cea vie știa de depozitul despre care predicau, ei știau de tradiția pe care au primit-o și continuau să ducă la îndeplinire activitatea misionară. Este semnificativă afirmația lui Karl Adam: „chiar dacă Biblia [Noul Testament] nu ar exista, ar fi totuși de conceput o mișcare creștină religioasă.” Întradevăr, nu numai de conceput dar ar exista fără Noul Testament după cum îl știm de decade.” În acele vremuri Biserica apostolică și cea sub-apostolică a înflorit în și prin plinătatea credinței. Sfântul Ignațiu este un exemplu excelent fiindcă cele șapte scrisori ocazionale ale sale au fost scrise atât de devreme și în special din cauza faptului a ce are el de spus despre „documente” și „arhive.” În *Scrisoare către Filadelfieni* Sfântul Ignațiu scrie (8): „când am auzit anumiți oameni zicând „dacă nu o găsiți în documentele originale, nu voi crede.” De aici esența disputei a fost că Biblia Vechiului Testament pentru primii creștini în versiunea Septuagintei grecești a fost un punct de validitate și de referință. Noul Testament nu este criteriul, tocmai fiindcă era încă în proces în zilele Bisericii primare și în mod sigur nu a fost folosit ca și o autoritate canonică în primele zile ale vieții Sfântului Ignațiu. Realitatea Bisericii celei vii dă naștere Noului Testament și Biserica este cea care determină „canonul” Noul Testament – aici au fost numeroase scrieri care circulau care pretindeau autoritate apostolică și Biserica a fost cea care a determinat care dintre ele era autentică. Sfântul Ignațiu face o afirmație care confirmă cum a înțeles Biserica

primară realitatea sa, credința sa, tradiția sa, autoritatea sa: „gândirii mele i se pare că Iisus Hristos a fost documentul original.” Arhivele sale inviolabile sunt crucea și Învierea Sa și credința care a venit prin El.” Sfântul Ignație nu are nevoie de „documente” scrise, nu are nevoie de „arhive” scrise. Realitatea istorică, existențială și ontologică a Dumnezeuului om Iisus Hristos și a lucrării lui răscumpărătoare sunt adevărul credinței – El este „documentul” oral al Dumnezeuului celui viu. El știe de aceasta prin tradiție, prin ceea ce a fost predat, prin depozitul păstrat și înmănat în curăția lui originală a conținutului și a plinătății.

Este interesant din punct de vedere istoric să aruncăm o privire cauzală la scrisorile scrise în grabă, nesistematic, ocazionale și *ad hoc*, căci în aceste șapte scrisori Sfântul Ignațiu atinge doar multe din principiile de bază ale credinței Bisericii, o credință care nu a fost păstrată și spusă cu credincioșie de la Hristos la apostoli către episcopat. Principalul scop al tuturor celor șapte scrisori este îndoit: este de a grăbi unitatea și de a convinge Bisericile să nu interfereze cu dorința lui de martiriu, dorința lui de a „imita patima lui Hristos Dumnezeu.” Mai putem găsi în aceste pagini scurte un fel de teologie largă într-o formă de schelet. Sunt menționate realitatea lui Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt (în Fiul, Tatăl și Duhul Sfânt”; „lui Hristos, lui Dumnezeu și Duhului Sfânt”; „Duhul vine de la Dumnezeu”; „părintele Cel mai înalt și Isus Hristos Fiul lui”). El nu ezită să vorbească despre har și fapte bune, despre o îndreptățire prin har și una prin „fapte.” Din totalitatea celor șapte scrisori ale sale este clar că totul este un dar de la Dumnezeu. Este clar că și omul participă la acest dar, în mântuirea sa. Sfântul Ignațiu nu ezită să vorbească despre predestinație, alegere și libertate. Toate sunt coerente într-o singură viziune teologică. Pentru el nu există o tensiune între predestinație și libertate. Aceasta nu este un rezultat al incapacității lui de a nu vedea o posibilă problemă teologică. Mai mult este o înțelegere apostolică, intuitivă și instinctivă a mântuirii, a mântuirii care vine de

al Dumnezeu și la care participă omul, o mântuire care este un dar care trebuie primit.

Sfântul Ignațiu vorbește egal despre natura duhovnicească și structura externă a Bisericii – episcopii, prezbiterii, diaconii („episcopii reflectă mintea lui Iisus Hristos”; Biserica are o „intimitate” unică cu Iisus Hristos, după cum Iisus Hristos o are cu Tatăl; Biserica este „un cor, pentru ca într-o armonie perfectă și cu un ton luat de la Dumnezeu,” „să poată cânta la unison și cu o voce Tatălui prin Iisus Hristos”). Iisus Hristos este viața noastră inseparabilă – τὸ ἀδιακρίτον ἡμῶν ζῆν, fără de care nu avem viață adevărată – τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.

Accentul Sfântului Ignațiu pe „imitarea lui Hristos” este o temă care v-a fi reperată de multe ori în istoria duhovniciei creștine. Ideea sa specifică a „imitației patimii lui Iisus Hristos” este exprimată în termeni vii, fervenți („lăsați-mă să fiu hrană bestiiilor sălbatice – așa voi putea ajunge la Dumnezeu. Eu sunt grâul lui Dumnezeu și sunt mușcat de fiarele sălbatice ca să pot fi o mâncare curată lui Hristos”; „vino focule, cruce, bătaie a bestiiilor sălbatice, zdrcinarea oaselor, zdrobirea mădurelor, zdrobirea întregului meu trup, torturi crunte ale diavolului” – doar lăsați-mă să ajung la Iisus Hristos!” Această mărturie li s-a părut multora ca și o formă de duhovnicie exagerată, ca și arogantă. Totuși, Sfântul Ignațiu este cât se poate de umil în acest sens. Pentru el procesul mântuirii este dinamic și el în nici un caz nu vede dorința de o duhovnicie mai înaltă („doar încep să fiu un ucenic”; „trec prin durerile nașterii din nou... nu stați în calea venirii mele la viață”).

El este permanent conștient de importanța, necesitatea unei solidarități duhovnicești între creștini. („Aveam nevoia de îndrumările voastre în credință, de încurajarea voastră”; „nu încercați să vă convingeți că tot ceea ce face-ți pe cont propriu supus cometariilor. Numai ceea ce face-ți împreună este corect. De aici urmează că trebuie să aveți o rugăciune, o cerere, o minte, o nădejde, dominată de iubire nepătată – aceasta înseamnă că trebuie să-l aveți pe Iisus Hristos!) El știe de durerea care i se înfățișează

dar el menționează bucuria dată de Dumnezeu și mila supra-abundentă a lui Dumnezeu. El este treaz cu privire la mândrie și laudă: „îmi țin limitele mele, dintre care lauda să fie cea mai mică. Căci de ceea ce am nevoie acum este să fi atent și să fug de laude. Acestea sunt pedepsele mele.” El este deplin conștient că dorința sa este o „ambție impetuoasă” și aceasta îi provoacă „o și mai mare luptă” întru el. El exclamă că ceea ce are el nevoie este „gentilețea.” Cei care cred că dorința lui este extremă, trebuie admis că atitudinea sa față de ea este echilibrată duhovnicește: „îndur toate lucrurile fiindcă ea îi dă tăria de a fi un om desăvârșit.”

Sfântul Ignațiu accentuează că „nu numai că trebuie să fim numiți creștini ci că trebuie să fim creștini.” Pentru el viața creștină era hristocentrică, fiindcă prin Dumnezeu-Omul toate lucrurile vin de la Tatăl și se întorc la Tatăl. Accentul hristocentric al vieții creștine este un motiv constant în scrisorile sale – mențiunea constantă despre „sângele lui Hristos”; „iubire” ca și un imn de iubire față de Hristos; „mintea lui Hristos” este „mintea Tatălui”; „Iisus este cunoașterea lui Dumnezeu”; „Numele” lui Iisus este sacru; crucea, patima moartea, Învierea lui Hristos sunt temeliiile „nădejdi” noastre; „dacă trăim în unire cu El acum, v-om câștiga viață veșnică,” v-om învia cu El. Prin „inițiere” în taine [sacramente], prin credință, iubire, rugăciune neîncetată, postire îl putem avea pe Hristos „în noi.” Prin unire cu Hristos, „în credință și iubire în Fiul și Tatăl și Duhul” vom avea o „introspecție crescută” și ne vom ridica cu El, căci adevărata libertatea adevărată se găsește numai în unire cu Hristosul înviat.

Sfântul Ignațiu iluminează o teologie primară a cultului și a vieții sacramentale, liturgice. Euharistia este pentru el „medicamentul nemuririi.” El are o teologie dezvoltată a unității Bisericii. El are o atitudine teologică față de erezie: „cel care eșuiază să participe la cultul vostru își arată aroganța sa prin înseși faptul de a devenii un schismatic... prin urmare cei care acționează carnal suferă de moarte, atunci cu mult mai mult cei care prin învățătura perversă strică învățătura lui Dumnezeu pentru care Iisus Hristos a

fost crucificat. O astfel de creatură josnică v-a merge în focul nestins dimpreună cu toți care îl ascultă.”

O teologie a credinței și iubirii își leagă calea prin scrisori: „credința voastră este ceea ce vă ridică inimile, în timp ce iubirea este calea prin care urcăm la Dumnezeu... credința este începutul și iubirea sfârșitul.” Dinamismul în procesul mântuirii este accentuat constant: „căci ceea ce contează nu este un act momentan la profesiei, ci este motivat persistent de credință.” Sfântul Ignățiu are o introspecție teologică interesantă în importanța tăcerii: „este bine să fim tăcuți și să fim realiști, decât să discutăm și să fim nerealiști... Cel care a pătruns ceea ce a spus Iisus îi poate aprecia tăcerea. Astfel el v-a fi desăvârșit: cuvintele sale vor însemna acțiune și tăcerea lui îi v-a descoperii caracterul.”

Marele imn exclamator din liturgia bizantină – Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτω θάνατον πατήσας – este umbrat de Sfântul Ignățiu: moartea lui Hristos este descrisă ca și „distrugerea morții.” Realismul ne duce la sfințirea lumii materiale în teologia Sfântului Ignățiu: botezul lui Hristos „sfințește apele” și vărsarea untdelemnului pe capul Mântuitorului trece „aroma nestricăciunii la toată Biserica.”

Părțile cele mai adânci ale vieții lăuntrice ale unei persoane nu sunt neglijate în gândirea sa: „toate secretele sunt cunoscute și vor fi descoperite.” Pocăința și iertarea prim mila supra-abundentă a harului lui Dumnezeu nu sunt neglijate: „Domnul îi iartă pe toți cei care se pocăiesc.”

Este clar că încă din vremea Sfântului Ignățiu s-a crezut că căsătoria trebuie aprobată și binecuvântată de Biserică: „se cuvine ca bărbații și femeile să fie uniți cu acordul episcopului.” Aici este implicită natura sacramentală a căsătoriei.

Simultan cu teologia vieții de rugăciune continuă, smerenie, iubire credință, participare constantă la viața sacramentală a Bisericii, simultan cu teologia sa a „imitării Patimii lui Hristos Dumnezeu” este teologia „evangeliei sociale.” El pune mare accent pe interesul și grija față de văduve, orfani, cei persecutați, cei

din închisoare, cei eliberați din închisoare care sunt în căutare de ajutor și conducere, cei înfometați și însetați. Interesul său social se extinde la sclavi care trebuie tratați „fără dispreț.”

Schița anumitor subiecte ale Sfântului Ignațiu adresate din întâmplare scrisori ocazionale descoperă că el a avut o pătrundere a vieții și credinței creștine. Data primară a acestor scrisori și natura lor spontană, ocazională nu poate fi trecută cu vederea. Ele sunt „documente” vitale ale credinței care nu a fost înrădăcinată în „documente” și „arhive” ci înrădăcinate în tradiția despre persoana vie a lui Iisus Hristos, divino-umană, totuși un singur domn și Unul veșnic dimpreună cu Tatăl. Nu ar fi o exagerare să arătăm că definiția Sinodului de la Calcedon poate pre-âncipui în general scrisorile scurte ocazionale ale Sfântului Ignațiu, scrisori care preced anul 107.

### *Sfântul Policarp*

Sfântul Irineu ne spune că el a șezut la picioarele Sfântului Policarp, că Sfântul Policarp a fost familiarizat personal cu Sfântul Ioan, că Sfântul Policarp a fost hirotonit episcop de apostoli – Tertulian pretinde că de Sfântul Ioan – că Sfântul Policarp a fost ținut în mare cinste și că a fost ultimul martor al Veacului Apostolic. Că a fost ținut la mare cinste este atestat de vizita sa în Roma pentru a discuta probleme eclesiastice cu papa Anicetus, în special problema celebrării datei Paștelui. În Roma Sfântul Policarp s-a întâlnit cu Marcion. Se spune că Marcion l-a întrebat pe Sfântul Policarp dacă îl recunoaște ca și valid iar Sfântul Policarp se spune că i-a răspuns: „te recunosc ca și primul născut al lui Satan.”

Sfântul Policarp a fost născut în aproximativ anul 70, a fost hirotonit episcop mai înainte de 110 și a murit probabil în 155 sau 156. Ceea ce este important istoric este că Sfântul Irineu pretinde că Sfântul Policarp a scris multe scrisori, scrisori către comunitățile creștine, la fel ca și confrăților episcopi. Dintre aceste „multe scrisori” numai una ne-a parvenit. Din nou ne găsim în realitatea

istoriei, în acea întâlnire a unui veac acum trecut în care exista o credință vie și un schimb aglomerat de scrisori despre care nu vom avea cunoștințe niciodată. Se poate presupune că indiferent de conținutul scrisorilor pierdute, ele nu ne vor da în nici un fel cunoștințe depline despre acea credință creștină vie care era activă și completă, acea credință care a făcut să fie scrise aceste scrisori. Este un depozit, credința mărturisită, o tradiție înmănată care este catalizatorul scrisorilor. Posedăm de la el o singură scrisoare – *Scrisoarea către Filipeni*.

*Scrisoarea către Filipeni* este foarte scurtă și din nou este o scrisoare ocazională. Despre acel depozit viu, original și de tradiția care a fost atribuită Sfântul Policarp scrie: „haide-ți să ne întoarcem la cuvântul vestit nouă de la început... aceasta este ceea ce am crezut.” Contextul în care Sfântul Policarp face apel la „cuvântul vestit nouă de la început” stă în opoziție cu „frații falși,” în opoziție cu cei care poartă cu ipocrizie numele Domnului, care i-a înșelat pe cei cu mintea slabă.” Sfântul Policarp devine mai concret: „căci oricine nu mărturisește că Iisus Hristos a venit în carne este Antihrist și oricine nu mărturisește credința Crucii este diavolul și oricine pervertește spusele Domnului ca să își potrivească propriile lui patimi și spune că nu există nici înviere nici judecată – unul ca acesta este întâiul născut al lui Satan” (7). O parte din „cuvântul spus nouă de la început” este de a ține „cu tărie și neîncetat” către Hristos „Nădejdea și acoperământul nostru – ἀρραβών – al dreptății,” către Hristos „care a purtat păcatele noastre în propriul Său trup pe cruce, care nu a făcut nici un păcat și în a cărui buze nu s-a găsit nici un vicleșug” pentru ca noi să trăim în El.” La fel ca și Sfântul Ignățiu, Sfântul Policarp poate vorbi despre faptele vieții creștine, despre „faptele” dreptății și să știm simultan că harul se inițiază cu Dumnezeu prin Hristos – χάριτι ἐστε σεσωσμένοι οἱκ ἐξ ἐργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Scrisoare către Efeseni* 2; 8 ff).

Ce este teologia Sfântului Policarp a lui Hristos? El scrie: „fie ca Dumnezeu și Tatăl Domnului Iisus Hristos și însuși mare

preot, Fiul lui Dumnezeu să vă țină în credință și adevăr” (12). Această afirmație hristologică este cât se poate de consonantă cu înțelegerea lui Hristos în documentele Noului Testament și cu definițiile Sinoadelor Ecumenice de mai târziu. Sfântul Policarp susține umanitatea concretă a lui Hristos, divinitatea lui Iisus Hristos și veșnicia lui.

### *Martiriul Sfântului Policarp*

*Scrisoare a Bisericii din Smirna către Biserica din Filomelium* – și „către toți cei ai Bisericii catolice sfinte de pretutindenți” – este un document important în literatura creștină primară. A fost scrisă imediat după martiriul lui Policarp în 156. Este o scrisoare scurtă și ocazională. Când i s-a cerut de Proconsul să renunțe la Hristos, replica lui Policarp a fost: „de optzecișisase de L-am slujit pe Hristos și nu mi-a făcut nici un rău. Cum aş putea să blasfemiez pe Regele care m-a mântuit – τὸν βασιλέα μου τὸν σώσαντα με (9). Ultima rugăciune a lui Policarp este importantă aici. Dacă rugăciunea nu este exact după cum a spus-o Policarp totuși conține multe din conținutul ei. Ceea ce este important este că ea reflectă „gândirea Bisericii” din Smirna și prin urmare conținutul ei este important: „O Doamne, Dumnezeule atotputernic, Tatăl iubitului și binecuvântatului Tău Fiu Iisus Hristos, prin care am primit o cunoaștere deplină prin Tine, Dumnezeule al îngerilor și al puterilor și a întregii creații și a întregii rase a sfinților care trăiesc în fața Ta. Te binecuvântez că m-ai găsit vrednic de această zii și ceas pentru ca eu să particip cu numărul martirilor în cupa Hristosului Tău în învierea spre viață veșnică în trup prin virtutea nemuririi Duhului Sfânt. Fie ca eu să fiu primit în prezența Ta în această zi ca și un sacrificiu bogat și plăcut, la fel cum Tu, adevăratul Dumnezeu incapabil de minciună, ai pregătit și ai descoperit mai înainte ceea ce ai desăvârșit. Pentru aceasta și pentru toate Te binecuvântez, te măresc pe Tine prin veșnicul și cerescul Mare Preot, Iisus Hristos, Fiul Tău iubit, a căruia să îi fie mărirea împreună cu El și Duhul



Sfânt, acum și pururea și în veci vecilor. Amin.” (14). Natura Hristologică și trinitară a acestei rugăciuni este lipsită de ambiguitate. Dumnezeu este creatorul tuturor lucrurilor. Prin Iisus Hristos care este veșnic ne-a fost descoperită o „cunoaștere deplină” a Tatălui. Nemurirea este un dar al Duhului Sfânt. Nemurirea este un dar al Duhului Sfânt și este o nemurire și o înviere a trupului și a Duhului. Absență de aici este ideea platonicească a nemurii sufletului prin natură – adică tocmai învățătura creștină: sufletul nu este, după cum susțineau platonicii, nemuritor prin natură ci mai mult nemuritor prin har, prin liberul arbitru și darul milostiv al lui Dumnezeu. Mărire îi este oferită lui Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Duhului Sfânt.

Un aspect al acestei scurte scrisori merită un comentariu scurt. Pentru prima dată ne întâlnim cu „cinstirea sfinților” într-un document de acest tip în Biserica primară. Policarp, „învățătorul apostolic și profetic și episcop al Bisericii catolice din Smirna” este acum „încoronat cu cununa nemuririi.” „Mulți” care l-au cunoscut pe Policarp au voit să aibă comuniune cu carnea sa sfântă.” Acest fapt nu este descris sau portretizat ca și ceva *non* ci ca ceea la care ne așteptăm, ca ceva natural. Într-adevăr, este accidental că contextul permite scriitorului o scrisoare de explicație. Autoritățile au ezitat să ofere rămășițele cadavrului lui Policarp creștinilor fiindcă „Nicetas, tatăl lui Irod și fratele lui Alce” a pledat ca autoritățile „să nu le dea trupul,” fiindcă altcumva, a spus el „ei vor abandona pe Cel crucificat și vor începe să îl cinstească pe acesta.” Aceasta îl face pe autorul scrisorii să scrie că opoziția a fost „ignorantă și că nu putem niciodată renunța la Hristos, care a suferit pentru mântuirea întregii lumi a celor care sunt mântuiți, cel curat pentru păcătoși și nici nu vom fi capabili să cinstim pe altcineva. *Căci cinstim numai pe unul ca și Fiul lui Dumnezeu., în timp ce îi iubim pe martiri ca și ucenici ai Domnului din cauza devoțiunii lor netăgăduite pentru propriul lor Rege și Învățător.*” Din iubire pentru om și din respect față de trup care a suferit de dragul lui Hristos, creștinii din Smirna „i-au luat oasele, mult mai prețioase decât pietrele scumpe și

mai de preț decât aurul și le-au pus într-un loc potrivit. Acolo Domnul ne v-a permite în bucurie și fericire să celebrăm ziua martiriului ca și o zi d naștere, spre pomenirea acelor atleți care au mers mai înainte și pentru antrenamentul și pregătirea care merg încă pe pașii lor.” Iubirea, respectul, bucuria, fericirea, celebrarea, amintirea și pomenirea, o relicvă fizică dar sfântă din trupul real al unui martir pentru a fi folosit ca și un centru duhovnicesc pentru ai antrena și pregăti pe restul – acestea sunt elementele care cuprind iubirea primilor creștini pentru sfinți. Sfântul Policarp „nu a fost numai un învățător nobil ci și un martir distins, a cărui martiriu toți doresc să îl imite ca și unul în conformitate cu Evanghelia lui Hristos.”

### *Didahia*

*Didahia*, cunoscută în greacă sub două titluri – Διαταγή τῶν δώδεκα ἀποστόλων [*Învățăturile celor doisprezece apostoli*] și Διαταγή τοῦ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν [*Învățăturile Domnului către popoare prin cei doisprezece apostoli*] care a fost adunată în forma prezentă între anii 70 și 150. Într-adevăr, unele părți ale ei ar putea fi primele înregistrări pe care le posedăm a creștinismului primar. *Didahia* nu ne oferă destulă introspecție hristologică dar nu trebuie să ne așteptăm la nici un document din Biserica primară. Hristologia a fost cunoscută, a fost dată și de aici a fost o parte – mai mult o bază – a credinței creștine. Aceasta este așa fiindcă cunoașterea lui Hristos se presupune că nici un document nu trebuie să fie obligat să scrie despre acest subiect. *Didahia* se referă la Iisus – într-un context interesant – ca și la „Fiul lui Dumnezeu.”

Documentul este în esență un îndemn moral, o schiță istorică a anumitor învățături creștine care au condus la „modul de viață,” o prezentare „a ce învață aceste maxime” ale vieții creștinismului. Presupusă este temelia credinței, piatra de poticnire, Hristos, fără de care nu ar fi existat credința creștină, fiindcă Hristos a fost Cel care a descoperit voința mântuitoare a lui Dumnezeu (10: 2): εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ τοῦ ἁγίου ὀνόματος

σου, οὐ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ὑπὲρ δια Ἰησοῦ τοῦ παιδοῦ σου. A merge în „calea vieții” decât în „calea morții” se gândește că sunt necesare tainele. Euharistia este un sacrificiu real – *θυσία* – și se referă la ea ca și la o mâncare și băutură duhovnicească – *πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν*. Numai cei care sunt botezați li se permite „să mănânce și să bea euharistia, care este considerată „sfântă.” Se presupune natura hristologică a euharistiei: „îți mulțumim Ție, Tatălui nostru, pentru Sfântul Vin al lui David, copilul Țău pe care L-ai descoperit prin Iisus, copilul Țău... Îți mulțumim Ție, Tatălui nostru, pentru viața și cunoștința noastră pe care ai descoperit-o prin Iisus, copilul Țău.” Nu este surprinzător că nu există referințe directe la trupul și sângele Lui Hristos. Prin pâinea frântă, trupul lui Hristos, Iisus a „descoperit” o anumită și specifică „viață și cunoaștere” care este contextual clar nouă. În alt loc, autorul declară că „prin Iisus” au fost „descoperite” „cunoștința, credința și nemurirea.” În contrast cu „mâncarea și băutura” pe care Dumnezeu a dat-o umanității, autorul specifică „dar nouă ne-ați dat mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică prin Iisus, copilul tău.” În context mâncarea, băutura și viața veșnică sunt legate de „nemurire.” În acest sens, ideea este cât se poate de similară cu descrierea Sfântului Ignățiu a euharistiei ca și „medicament al nemuririi.” Înainte de a ne face părtași euharistiei este necesară spovedania. Legătura lăuntrică între euharistie și botez este clară. Botezul nu este numai hristologic și trinitar. Autorul vorbește de două ori despre natura trinitară a botezului. „Acum despre botez: așa să botezați. Oferiți instrucție publică despre toate aceste puncte și apoi botezați în apă curgătoare în numele Tatălui și al Fiului și a Duhului Sfânt. Dacă nu aveți apă curgătoare, botezați în altceva. Dacă nu în rece, în caldă. Dacă nu aveți niciunde atunci vărsați apă pe cap de trei ori „în numele Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt.”

La fel ca și în literatura creștină primară, *Didabia* avertizează împotriva contorsionării credinței, împotriva profețiilor falși – *ψευδοπροφήτης*. „Vor apare mulțimi de profeți falși și seducători.

Oile se vor întoarce în lupi și iubirea în ură (16). Este accentuată păstrarea credinței după cum a fost primită: „nu trebuie să uitați poruncile Domnului, ci să păstrați cele care v-au fost date, „nici adăugând nici sustrăgând ceva.” Aceasta este seriozitatea credinței pe care au primit-o, temelia căreia este Iisus Hristos. Ei trebuie să fie întotdeauna în gardă cu privire la învățători falși, după cum s-a implicat și a documentelor care fac o mascaradă din creștini.

### **CEA MAI VECHE OMILIE CREȘTINĂ**

Cea mai veche omilie creștină existentă a ajuns la noi sub numele de *A doua scrisoare către Clement*. Este sigur că aceasta nu a fost scrisă de Sfântul Clement al Romei și nici chiar Biserica primara nu a acceptat-o. Ieronim în *De viris illustribus* (15) scrie „că a circulat o a doua scrisoare sub numele lui Clement dar oamenii antichității nu au acceptat-o.” Eusebiu în *Εκκλησιαστική Ιστορία* (3, 38, 4), ne informează că există „o a doua scrisoare atribuită lui Clement dar nu avem aceeași încredere în primirea ei la fel ca la restul. Nu știm dacă scriitorii anticii au folosit-o.” Dintre toate conjuncturile scolastice cu privire la origine, numai două au forță. Un punct de vedere împărtășit de Lightfoot, Krüger și Funk este că a apărut în Corint. Un alt punct care are temeiuri puternice este că a apărut în Alexandria. Argumentul lui Harnack că ea a fost o scrisoare a papei Soter (165-173) către Biserica din Corint, nu este bine întemeiat. Originea omiliei nu este un subiect important – conținutul ei este important. Tot ceea ce poate fi spus cu siguranță despre acest document adevărat este că a fost o omilie, nu o scrisoare și că a fost ținută probabil în prima jumătate a secolului al doilea. Dacă este o omilie ținută în Corint, atunci legătura ei cu *Scrisoarea către Corinteni* a Sfântului Clement este de înțeles dar legătura textuală a celor două putea fi făcută și în Alexandria. Se știe că a fost inclusă între Scripturi de Biserica Siriacă. Dacă această omilie a fost ținută în 120, 130 sau 150 nu este ceva important.

Ceea ce este important este vechimea ei, și că este o omilie și care a câștigat reputație în Biserica primară.

Ca omilie, ne oferă o străfulgerare a ceea ce a predicat Biserica primară turmei sale. Aici cu o ocazie întâlnim care a fost realitatea Bisericii primare – că Biserica își cunoștea credința. Pe parcursul omiliei (14) vorbitorul ne descoperă aceasta când spune: „nu cred că sunteți ignoranți că Biserica cea vie este trupul lui Hristos.” Ceea ce este explicit aici este faptul că a existat un numit adevăr spus o dată pe care credincioșii îl cunoșteau. Deși nu este necesar ca vorbitorul să discute hristologia, faptul că există o mențiune a hristologiei nu sunt nimic altceva decât comentariile ocazionale ale predicatorului, comentarii care indiferent că au fost vorbite – sau scrise în documente – au fost înseși temelia Bisericii. Hristos este „autorul nestricăciunii” – ἀρχηγός τῆς ἀφθαρσίας, El „a adus existența noastră din nimic,” El ne-a dat lumină și ne-a „mântuit” din pierzanie. Lui i s-a făcut milă de noi și în „tandrețea Sa” „a voit să mântuiască ceea ce pieria.” „Nu există nici o nădejde de mântuire decât numai dacă vine” de la Hristos. Prin Hristos „am ajuns să îl cunoaștem pe Tatăl adevărului” și trebuie „să ne gândim la Hristos ca și la Dumnezeu.” Hristos Domnul, care „ne-a mântuit,” a „devenit carne.” „Biserica cea vie este trupul lui Hristos,” care „a existat de la început,” și „s-a descoperit în carnea lui Hristos.” Biserica, „trupul lui Hristos” – dacă participăm la ea prin Duhul Sfânt” – ne v-a aduce la viață veșnică.

Esența acestei omilii este tocmai la ceea ce ne-am aștepta de la o omilie – o chemare la pocăință și viață creștină. Ne este poruncit să păstrăm, să protejăm darul baptismal, căci botezul este pecetea – σφραγίς – al noii noastre vieți în Hristos. Răscumpărarea a venit. Omul nu mai trebuie să moară. O totalitate a noii vieți ne-a venit prin Iisus Hristos, noua viață aici pe pământ prin realitatea Bisericii, trupul lui Hristos și noua viață pentru veșnicie. „Viața noastră nu era nimic altceva decât moarte... eram cuprinși de întuneric și ochii noștri erau plini de mare ceață.” Răscumpărarea ne-a fost acum oferită de Dumnezeu, în Iisus Hristos și prin Duhul

Sfânt. Realitatea obiectivă a răscumpărării este cuprinsă într-o străfulgerare scurtă, este scoasă într-o omilie și apoi accentul consonant cu esența omiliei este cum participăm la această realitate obiectivă a răscumpărării. Trebuie „să încunoștințăm prin cei care suntem mântuiți” prin acțiunile noastre, prin pocăință și trăind o „viață sfântă și dreaptă.” Viața duhovnicească este o întrecere, o luptă, o încercare și „numai cei care s-au luptat cu greutate și au fost în competiție” vor câștiga victoria vieții veșnice. „Astfel cât suntem pe pământ să ne pocăim.” „Câtă vreme avem ocazia să fim vindecați, să ne oferim lui Dumnezeu doctorul... Cum? Pocăindu-ne cu o inimă curată.” Să facem voia Tatălui care ne-a chemat, ca să avem viață.” Nu există nici o pretenție de viață duhovnicească superioară din partea predicatorului: „și eu sunt un păcătos grav și nu am scăpat încă de ispite. Sunt încă înconjurat de înșelăciunile diavolului.” Dar sunt gata să urmez dreptatea. Țelul meu este cel puțin de a încerca să o abordez.” Aici se exprimă că dinamica vieții duhovnicești atât de obișnuită creștinismului primar – viața duhovnicească este un proces, este un scop, o dorință, o sânguință continuă de a juca un rol necesar, existențial în calea continuă a mântuirii. Multe s-au spus despre faptul că predicatorul acestei omilii citează de câteva ori din *Evangelia către egipteni*. Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că citatele din *Evangelia către egipteni* sunt în esență aceleași cu cele găsite în Evangheliile canonice. Citatele sunt consonante cu depozitul original, cu tradiția Bisericii și nu variază cu nimic din depozitul *kerigmatic*.

### *Scrisoarea către Barnaba*

*Scrisoarea către Barnaba* nu a fost probabil scrisă de Barnaba, ucenicul sfântului Pavel, al cărui nume, original Iosif, i s-a dat și care în conformitate cu *Faptele Apostolilor* (4; 36) înseamnă „fiul consolării” – υἱος παρακλήσεως. Ceea ce poate fi spus despre *Scrisoare lui Barnaba* este că a fost scrisă între 70 și 138 și de aici este unul din cele mai vechi documente ale creștinismului primar.

Indiferent ce gândim despre această interpretare alegorică a Vechiului Testament, faptul rămâne că această scrisoare a fost ținută la mare stimă în Biserica primară. În *Codex Sinaiticus* din secolul al patrulea este considerată canonică. Origen se referă la ea ca și la o epistolă catolică – καθολική ἐπιστολή. Eusebiu în lucrarea sa *Εκκλησιαστική ιστορία* se referă la ea mai întâi ca fiind o scrisoare prefăcută (3, 25) – ἐν τοῖς νόθοις ... ἡ φερομένη Βαρβαβα ἐπιστολή – și apoi ca îndoicnică – ἀντιλεγόμενα. Ieronim în *De viris illustribus* (6) o considera apocrifă – *inter apocryphas scripturas*. Faptul rămâne că a fost bine cotate și folosită destul de des – Clement al Alexandriei o citează destul de frecvent.

Autorul accentuează că nu se adresează ca și învățător ci ca și una cu ei – οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλὰ ὡς εἰς ἐξ ὑμῶν și πολλὰ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος. Interesul teologic central al scrisorii este „Noua Lege a Domnului Iisus Hristos” – ὁ καινός νόμος τοῦ Κυρίου ἡμῶν. Este o lege fără obligație – ἀνευ ζυγού ἀνάγκης ὦν – și este un sacrificiu nefăcut de mâini omenești. „este necesar pentru noi să cercetăm cu grijă în această problemă a mântuirii.”

Hristos este „Domnul pământului, Căruia la întemeierea lumii Dumnezeu i-a spus „să facem om după chipul și asemănarea noastră.” Căci Scriptura spune în ceea ce ne privește, când [Dumnezeu Tatăl] vorbește Fiului, „să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (5, 5; 6, 11). Nu numai că este învățată preexistența lui Hristos ci și activitatea creativă divină. Și El v-a venit din nou ca și Judecător în omnipotență divină (15, 5).

El „s-a arătat ca Fiul lui Dumnezeu” într-un sens non-dochetic: „Fiul lui Dumnezeu a venit în carne... El „s-a arătat și a suferit în carne.” Fiul lui Dumnezeu a suferit ca prin suferință să câștige viață pentru noi. Să credem astfel că Fiul lui Dumnezeu nu a suferit decât de dragul nostru.” Domnul „și-a dat trupul” stricăciunii și morții cu scopul de a „ne sfinți prin iertarea păcatelor,” „cu scopul de a distruge moartea.” El și-a acceptat patima Sa „voit” și prin lucrarea Sa răscumpărătoare ne-a făcut

„complet noi,” ca și cum ne-ar fi recreat, „fiindcă eu și voi suntem făcuți creaturi noi.” Am „intrat în noua viață.”

### *Scrisoarea către Diognet*

*Epistula ad Diognetum* a fost unul dintre documentele enigmatice ale creștinismului primar. Documentul este în forma unui unei scrisori către un respectat păgân, Diognet. Nu se știe nimic despre autor și cărturarii au exercitat multă creativitate în încercarea de a o atribui cuiva. În forma sa prezentă poate fi la fel de bine lucrarea a doi scriitori, Quadratus și Ipolit. Nu este important autorul, ci conținutul. Scrisoarea a fost lăudată de mulți cărturari ca și un document unic, impresionant al creștinismului primar. A fost scris probabil între 120 și 150.

Neasemnănător cu altă literatură care a apărut din Biserica creștină, această scrisoare îi este adresată unui păgân. Prin urmare ne-am putea aștepta ca doctrinele distinctive ale credinței creștine să fie menționate. Nu suntem dezamăgiți. Este vorbită inima credinței creștine: „nu este o descoperire pământească care a fost încredințată [creștinilor]; nu este un gând muritor pe care cred că trebuie să îl păstreze cu grijă; nu sunt numai tainele creștine cu care au fost încredințați. Într-adevăr as fost cu adevărat Conducătorul tuturor, Creatorul tuturor, Dumnezeu cel Invizibil, care din cer a stabilit adevărul și cuvântul sfânt și de necuprins între oameni și l-a fixat cu tărie în inimile lor. După câte se pare, El nu a făcut aceasta trimițându-le oamenilor subordonați – un înger sau o stăpânie sau una dintre acelea căroră în rai le este încredințată conducerea lucrurilor – οὐ καθάπεν ἄν τις εἰκάσειεν ἄνθρωπος ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄρχοντα ἢ τινὰ τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινὰ τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις ἄλλ' αὐτόν τεχνίτην καὶ δημιουργόν τῶν ὅλων. El a trimis pe Proiectatorul și Făcătorul universului, prin care a creat cerurile și a încercuit marea în propriile Sale limite – pe Cel care a ținut cu credincioșie scopurile ascunse ale elementelor lumii... L-a trimis pe Cel pe care toate elementele



lumii au fost stabilite în ordine și distinse și puse la loc... Dumnezeu l-a trimis pe El oamenilor... L-a trimis din bunătate și gentilețe... L-a trimis ca Dumnezeu; L-a trimis ca om oamenilor. El a voit să mântuiască pe oameni prin persuasiune, nu prin obligație, căci obligația nu este felul lui Dumnezeu de a lucra... l-a trimis în iubire, nu în judecată. Totuși, îl v-a trimite într-o zi ca și judecătorul nostru... Atunci când plănuit un plan mare și nerostit, i l-a comunicat numai copilului Său... El l-a descoperit prin Fiul său iubit... Apoi ne-am dovedit incapabili de a intra în împărăția lui Dumnezeu prin propriile noastre eforturi, numai puterea lui Dumnezeu a făcut acest lucru posibil! O marea iubire și bunătate a lui Dumnezeu asupra omului! Dumnezeu nu ne-a urât, nu ne-a izgonit și nici nu ne-a voit răul. El este îndelung răbdător și răbdător. În mila sa El a luat cu Sine greutatea păcatelor noastre. El și-a dat propriul Fiu ca și o răscumpărare pentru noi – Cel Sfânt pentru cei nesfinți, cel Nevinovat pentru cei vinovați, Cel nestricăcios pentru cei stricăcioși, Cel nemuritor pentru cei muritori. Căci ce altceva ar putea acoperii păcatele noastre cu excepția dreptății sale? În cine putem noi, nelegiuții și nedrepți să fim făcuți sfinți cu excepția Fiului lui Dumnezeu? O, cel mai dulce schimb? O, lucrarea de necuprins a lui Dumnezeu! O binecuvântări fără de margini! Păcătoșenia multora este ascunsă într-un sfânt și sfințenia lui sfințește nenumărați păcătoși... El și-a trimis Unul născut Fiu... El și-a arătat intenția de a mântui cu intenția de a avea credință în bunătatea lui și să privim la El ca și la Hrănitorul, Părintele, Mângâietorul, Vindecătorul, Mintea, Lumina, Cinstea, Mărirea, Viața.”

După această scurtă prezentare a învățăturii creștine a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos, autorul se întoarce la subiectul cum poate un cineva să o dobândească, cum poate cineva intra în posesia acestei credințe. „Dacă și tu tânjești spre această credință, atunci trebuie să dobândești deplina credință a Tatălui... O dată ce ia dobândit această cunoaștere, gândește cu ce fel de bucurie vei fi umplut! Gândește-te cum îi vei iubi, care Te-a iubit

mai întâi! Când îi iubești, vei fi un imitator al bunătății Sale!” Din nou, te vei întâlni cu „imitarea lui Hristos,” motivul constant în literatura creștină primară.” Nu fi surprins că un om să auzi că un om poate deveni un imitator al lui Hristos. El poate fiindcă Dumnezeu voiește.”

### *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful*

Sfântul Iustin a fost născut între 100 și 110 în Flavia Neapolis, Shechemul din Samaria Palestiniană și actualul Nablus. Vechiul oraș nu a fost ras de pe hartă de Vespasian în războiul iudaic și ca reconstruit orașul greco-roman al lui Flavia Neapolis. El ne spune în *Dialog cu Trifon* că era un păgân aflat în căutarea adevărului, că mai întâi a fost un stoic, apoi peripatetic și apoi un pitagorean. A fost puternic influențat de Platon când, în conformitate cu descrierea sa la *Dialogul cu Trifon* (8), a avut o discuție cu un om în vârstă care i-a oferit motive concludente că platonismul nu putea niciodată lovi inima omului și i-a adus în atenția sfântului Iustin profeții. „Gând a vorbit aceste lucruri și multe altele... el a mers departe sugerând că eu acord atenție la acestea. Nu l-am văzut de atunci. Dintr-o dată o flacără s-a aprins în sufletul meu care s-a dezvoltat într-o iubire pentru profeți și acei oameni care au fost prietenii lui Hristos. Am găsit această filosofie în siguranță și profitabilă.”

Convertirea lui la creștinism ar fi putut avea loc în Efes. De aici și-a petrecut tot restul vieții explicând și definind credința creștină, purtând întotdeauna, după cum a făcut Aristide, Atenagora, Tertulian, și alți părinți apostolici, mantia de filosof – *περίβλημα* sau *pallium* o mantie jerpelită purtată de filosofi și mai târziu de monahi ca și un semn de studiu sever sau o viață austeră. În timpul domniei lui Antoninus Pius (138-161) Sfântul Iustin a venit la Roma unde și-a stabilit o școală. Sfântul Iustin a fost decapitat probabil în 165. Povestirea morții sale în *Martyrium S. Iustini et Sociorum* se bazează pe un document oficial de la curte în

timp ce Junius Rusticus, a fost prefect (163-167) în timp domniei împăratului lui Marcus Aurelius Antoninus, filosoful stoic. Sentința pronunțată împotriva Sfântului Iustin și alți șase creștini spune: „fie ca cei care nu sacrifică zeilor și nu ascultă de porunca Împăratului să fie pedeșiți și trimiși să fie decapitați în conformitate cu legea.”

Sfântul Iustin a prolific dar numai trei din lucrările lui au ajuns la noi – cele două *Apologii* (care ar putea fi o singură lucrare) și *Dialog cu Trifon*, cea mai veche apologie împotriva evreilor. Din ea posedăm numai fragmente – adese ori numai un titlu – a altor lucrări scrise de Sfântul Iustin. O carte, la care se referă el în *Prima apologie* (26), a fost scrisă împotriva „tuturor ereziilor” – *Liber contra Omnes Haereses*. O alta menționată de Eusebiu (4, 11) și folosită de Marcion – *Adversus Marcionem*. Eusebiu pretinde că Sfântul Iustina scris o *Psaltire*, din care nu a mai rămas nimic. El a mai scris și un *Dioalog împotriva grecilor*, o *Confruntare împotriva grecilor*, *Despre suflet*, *Despre suveranitatea lui Dumnezeu* și *Despre înviere*. Trei fragmente substanțiale a acesteia din urmă au fost păstrate în lucrarea Sfântului Ioan Damaschinul *Sacra parallela*. Câteva lucrări au fost atribuite Sfântului Iustin care nu au fost scrise de el – *Cohoratio ad Graecos*, *Oratio contra graecos*, *De monarchia*, *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos*, *Quaestiones Christianorum ad Gentiles*, *Quaestiones Graecorum ad Christianos*, *Confutatio Dogmatum Quorundam Aristotelicorum*, *Expositio Fidei seu de Trinitate* și *Epistola Fidei seu De Trinitate* și *Epistola ad Zenam et Serenum*.

Dialogul sfântului Iustin are loc cu gânditorii păgâni și de aici ne-am aștepta că el v-a atinge asupra majorității învățăturilor credinței creștine, la fel ca restul documentelor creștine timpurii care au fost scrise în comunitatea creștină și au presupus o cunoștință a credinței din partea cititorului. Sfântul Iustin prezintă creștinismul ca și pe o filosofie, o realitate a gândirii care îmbrățișează viața și moartea, ca și realitatea filosofiei. În *Prima apologie* (5) el scrie că Logosul „a primit formă și a devenit om și a fost numit Iisus Hristos.” „Cel mai adevărat Dumnezeu” este „părintele dreptății,” „Dumnezeul ne-născut și impasibil.” Creștinii

îl cinstesc și îl adoră ca „și pe Fiul care a venit de la el... și Duhul Profetic” (6). Logosul este divin (10), „născut de la Dumnezeu.” (12).

Este accentuat Iisus-ul istoric: „Iisus Hristos este cel care ne-a învățat aceste lucruri. El a fost născut pentru acest scop și a fost crucificat sub Ponțiu Pilat, care era procuror în Iudea în timpul cezarului Tiberiu (13). Hristos a fost născut cu o sută și cincizeci de ani mai înainte sub Quirinius și a învățat ceea ce a trebuit să învețe mai târziu, sub Ponțiu Pilat” (46). El este Fiul lui Dumnezeu... în al doilea rând și duh profetic în al treilea.” Noi îi urmăm Dumnezeului Nenăscut prin Fiul Său” care a fost născut de Dumnezeu ca și Logos într-o manieră unică dincolo de nașterea obișnuită... „A fost născut din Fecioară și a venit ca om între oameni... a fost răstignit și „patima Sa” este „unică.” El este vlăstarul Tatălui (21) γέννημα. „Iisus Hristos este născut ca Fiu al lui Dumnezeu, fiindu-i Cuvântul, primul născut și Puterea care a devenit om prin propria Sa voință... pentru reconcilierea și restaurarea rasei umane” (22-23).

Sfântul Iustin neagă vehement că „Hristos a fost un om, de origine umană [care numai] că a părut a fi Fiul lui Dumnezeu (31). Hristos este „întâiul născut al lui Dumnezeu,” „primul născut al dumnezeului Celui nenăscut” (46 și 52) și el este Cuvântul „la care participă rasa omului” (46). „Cei care îl identifică pe Fiul și pe Tatăl sunt condamnați, ca necunoscându-L pe Tatăl și nici recunoscând că Tatăl Universului are un Fiu, care fiind Logosul și Primul născut al lui Dumnezeu este și el divin.”

În legătură cu botezul Sfântul Iustin are dreptate: „ei sunt aduși de noi unde este apă și sunt făcuți noi – καινοποιοι θέντες – prin aceeași manieră a renașterii prin care și noi suntem înnoiți, căci ei sunt spălați în apă în numele lui Dumnezeu Tatăl și Stăpânul tuturor și a mântuitorului nostru Iisus Hristos și a Duhului Sfânt” (61). Botezul, scrie el în *Dialogul cu Trifon* (19) este spălarea pentru iertarea păcatelor și a regenerării – τὸ ὑπὲρ ἁρσεως ἀμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν și ne poate conferii posibilitatea de a devenii

desăvârșiți – τέλειον γίνεσθε (*Dialogul cu Trifon*, 8). În legătură cu euharistia Sfântul Iustin scrie că „laudă și mărire” se cuvine „Tatălui universului prin numele Fiului și a Duhului Sfânt” (65). „Această mâncare pe care noi o numim euharistie, pe care nimeni nu îi este îngăduit să o primească cu excepția celor care cred că lucrurile pe care le învățăm sunt adevărate și a primit botezul iertării păcatelor și pentru renaștere și trăiește după cum ne-a învățat Hristos. Căci noi nu primim aceste lucruri ca fiind pâine și vin obișnuite, ci ca și cum Iisus Hristos Mântuitorul fiind întrupat prin Cuvântul lui Dumnezeu și-a asumat carne și sânge pentru mântuirea noastră, la fel și noi am fost învățați că mâncarea consacrată de cuvintele rugăciunii care vin de la el, de la care carnea și sângele nostru sunt hrănite prin transformare – κατὰ μεταβολήν, este carnea și sângele Iisus-ului întrupat” (66). La sfârșitul slujbei ei „îl binecuvintează pe Făcătorul tuturor lucrurilor prin Iisus Hristos și prin Duhul Sfânt” (67). Este semnificativ că atunci când Sfântul Iustin discută cultul creștin, el scrie că s-a ținut o predică. Aici din nou confruntăm comunicarea din comunitatea creștină și conținutul predicii care este același cu cel din primele documente creștine – „ne îndemnă și ne invită la imitarea acestor lucruri nobile” (67). Tocmai aceasta este credința creștină vie, viața sânguințelor creștine active, dimensiunea etică și cea morală a învățăturii creștine.

În *A doua apologie* (care poate fi o parte din *Prima apologie*) Sfântul Iustin declară că „Tatăl tuturor, care este nenăscut, nu este dat nici un nume... cuvintele Tată și Dumnezeu, Creator, Stăpân și Domn nu sunt nume ci apelative pentru bunătatea activității Sale” (6). „Și Fiul Său care este potrivit chemat Fiul, Logos care și el a fost cu El și a fost născut înainte de a crea și aranja toate lucrurile, este numit Hristos fiindcă este uns și din cauza ordonării tuturor lucrurilor de Dumnezeu prin El.” „Dar „Iisus” numele lui ca și om și Mântuitor, are și El semnificație, fiindcă și el a devenit om” (6). „Hristos... a devenit în întregime o ființă rațională, atât trup și rațiune și suflet” (10) – δια τοῦ τὸ λογικόν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι᾽ ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. Hristos este puterea

inefabilă a Tatălui și nu numai o simplă măsurare a rațiunii umane” (10). Dimpreună cu Dumnezeu Tatăl, „creștinii îl iubesc și îl adoră pe Cuvântul care este de la Tatăl cel ne-născut și inefabil și care a devenit om de dragul nostru, pentru ca devenind părtași la suferințele noastre, să ne aducă vindecare” (13).

Sfântul Iustin are multe de spus despre natura lui Hristos în lungul său *Dialog cu Trifon*. Pe scurt el scrie că Hristos este cel care ne aduce evanghelia de la Tatăl oamenilor dar că „El rămâne indivizibil și inseparabil” cu Tatăl. El porcede de la Tatăl fără diviziune în esența Tatălui” și totuși El este „numeric distinct” – καὶ ἄριθμῶ ἐτερον. El este Fiul cel unul născut (105) – ὁ μονογενής.

### *Atenagora al Atenei*

Atenagora al Atenei, cel mai lucid și mai elocvent scriitor dintre apologeti, a fost cel mai probabil un păgân convertit la creștinism. Bossuet l-a considerat autorul „uneia dintre cele mai fine și mai timpurii apologii ale creștinismului.” Nu se știe mai nimic despre viața sa cu excepția faptului că a fost atenian și s-a considerat „un filosof creștin.” Sfântul Fotie susține că el a fost cel căruia Boetiu, platonistul, i-a dedicat lucrarea *Despre expresiile dificile din Platon* (Bibl. Cod. 154 f). El este menționat de Metodie în *De resurrexione* (I, 36) și de Filip Sidetes în lungul său *Χριστιανική Ἱστορία*. În 177 Atenagora a scris *Pledoarie cu privire la creștini* – *προσβεία περὶ τῶν χριστιανῶν*. O a doua lucrare, *Despre învierea morților* – *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* – i-a fost atribuită și este cel mai probabil că el este autorul.

Atenagora este primul care a scris atât de penetrant despre unitatea lui Dumnezeu. „Toate filosofii scriu atât de penetrant despre unitatea lui Dumnezeu. „Toate filosofii, chiar și dacă nevoit ajung la o înțelegere completă despre unitatea lui Dumnezeu când ajung să interogheze primele principii ale universului” (7). Dumnezeu este „necreat” și „veșnic” (6). Dumnezeu este „necreat, imposibil și indivizibil. Prin urmare El nu constă din părți” (8).

Dumnezeu este „Creatorul” (8). „Am arătat destul de suficient că nu suntem atei din moment ce înștiințăm un singur Dumnezeu, care este necreat, veșnic, invizibil, nepasiv, incomprehensibil, nelimitat. El este cuprins numai de minte și inteligență și înconjurat de lumină, frumusețe, duh și de o putere nedescrisă. Prin El a fost creat universul prin Cuvântul Său, a fost orânduit și ținut împreună... fie ca nimeni să nu creadă că este stupid pentru mine să spun că Dumnezeu are un Fiul. Căci noi nu gândim pe Dumnezeu Tatăl sau pe Fiul ca și poeții... căci Fiul lui Dumnezeu este Logosul său în idee și în actualitate – ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Căci prin El și în El au fost făcute toate lucrurile, Tatăl și Fiul fiind una. Din moment ce Fiul este Tatăl și Tatăl în Fiul prin unitate și puterea Duhului, Fiul lui Dumnezeu este gândirea și Logosul – νοῦς καὶ λόγος – Tatălui” (10). Fiul este „primul vlăstar al Tatălui, care a venit în ființă” – οὐχ ὥς γενόμενον, căci din moment ce Dumnezeu este gândirea cea veșnică, El și-a avut Logosul în Sine de la început, fiind veșnic logic – αἰδιῶς λογικός. Într-adevăr spunem că Duhul Sfânt, care îi inspiră pe cei care spun profeții, este o fluentă – ἀπόρροιαν – de la Dumnezeu, curgând din El și întorcându-se ca și o rază a soarelui. Cine nu ar fi uimit să audă pe cei numiți atei care admit pe Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Duhul Sfânt și care învață unitatea lor în putere și distincția în rând? – τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν (10). Creștinii sunt conduși de acest lucru – al Cunoaște pe adevăratul Dumnezeu și Cuvântul Său, a știi unitatea Tatălui cu Fiul, frățietatea Tatălui cu Fiul, ce este Duhul și ce unitate – ἐνωσις – există între acestea trei, Duhul, Fiul și Tatăl și ce este distincția lor – διαίρεσις – în unitate” (12).

### *Tațian Sirianul*

Convertirea lui Tațian de la păgânism la creștinism este asemănătoare într-o oarecare măsură cu cea a Sfântului Iustin, care a devenit învățătorul lui Tațian în Roma. Tațian a găsit în creștinism singura filosofie adevărată. Fără să se asemene Sfântului Iustin, care

vede elementele adevărului prin toată lumea și în toate culturile, Tațian are o vedere îngustă a creștinismului – într-adevăr, el urăște „cultura,” tot ceea ce nu este creștin. Tendința sa pentru extremism are mai multe în comun cu Tertulian decât cu învățătorul său, Sfântul Iustin, pe care îl numește „cel mai admirabil om” – θαννασιώτατος. El a fost născut probabil în Siria estică în 120. Nu se știe nimic despre moartea sa. El a rupt legăturile cu Biserica și a devenit întemeietorul unei secte numite a encratișilor – ἐγκρατεῖς ἐγκρατῆται, ἐγκρατίται („controlism de sine”), o sectă care respingea căsătoria ca și pe o formă de adulter, ca și pe o slujbă adusă diavolului. Sfântul Irineu ne spune că Tațian a devenit „apostat” după martiriul Sfântului Iustin și că „plin de îngâmfare,” el a căzut într-o erezie gnostică cu puțin diferită de cea a lui Valentin și la fel ca și Marcion și Saturnin, a învățat despre căsătorie că este stricăcioasă (Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 28). Encratiștii au supraviețuit cu bine în secolul al cincilea. Ei au condamnat mâncarea de carne și băutul de vin. Din cauza atitudinii lor față de vin au substituit vinul cu apa în euharistie și au fost cunoscuți ca și „aquarii” și „hidroparastate” – ὑδροπαραστάται. Termenul de „encratiști” s-a referit mai târziu la grupurile gnostice ascetice – maninehienii au folosit termenul pentru sine. Această practică de a folosi apă în loc de vin în euharistie a fost condamnată de Clement al Alexandriei, Ciprian și Sfântul Ioan Gură de Aur – a fost interzisă în 382 de Împăratul Teodosie.

Două din lucrările lui Tațian au ajuns la noi – *Cuvântare* sau *Discurs către greci* [λόγος πρὸς Ἕλληνας sau *Oratio adversus Graecos*] și „armonia” Evangheliilor sau *Diatessaron* – τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον. *Diatessaronul* lui Tațian a fost folosit în liturghia Bisericii siriace pentru o lungă perioadă de timp, cel puțin până în secolul al cincilea când a fost înlocuit de cele patru evanghelii canonice. Cel mai probabil Tațian a scris-o în greacă; apoi a fost tradusă în siriană. Excavațiile de la Dura Europoros din Siria în 1934 au descoperit un fragment de paisprezece rânduri ale textului grec. Tot textul poate fi recunoscut din versiunile existente în latină, arabică și



franconiană. Sfântul Efreem Sirul a scris un comentariu la *Diatessaron* care există într-o traducere armeniană. În aceste două lucrări existente nu există multe urme de gnosticism.

Creștinismul este o filosofie pentru Ταΐαν – ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία (31); οἱ βουλόμενον γιλοσοφεῖν παρ ἡμῖν ἄνθρωποι – dar o filosofie cu doctrine, cu dogme – δόγματα. Dumnezeu este temelia necesară – ὑπόστασις – a întregii ființe. Nici o creatură nu a venit încă în ființă. Logosul nu este separat de Dumnezeu ci aparține lui Dumnezeu, este în Dumnezeu prin esență. „El a fost toată puterea, temelia necesară pentru toate lucrurile vizibile și invizibile și cu El au fost toate lucrurile. Logosul a fost cu El prin puterea Lui. Prin simpla Lui voință a apărut Logosul. Logosul, fără să apără în van, devine lucrarea primului născut a Tatălui. Știm că Logosul este începutul [sau sursa] cosmosului. Dar Logosul a venit în ființă prin participare, nu prin tăiere, căci ceea ce este tăiat este separat de original, de ceea ce vine prin participare... nu îl face deficient de cel care este luat. Căci la fel cum dintr-o torță sunt iluminate mai multe focuri, dar lumina primei torțe nu este micșorată de aprinderea a mai multe torțe, la fel Logosul, apărând din puterea logică a Tatălui nu a renunțat la puterea logică a Celui care a creat-o” (5) – θεός ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύνανται παρειλήφμεν' ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὁλῶν αὐτός ὑπάρχων τοῦ παντός ἡ ὑπόστασις ἦν σὺν αὐτῷ τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτός καὶ ὁ λόγος, ὅς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδὰ λόγος, οὐ κατὰ κανοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἰσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχὴν. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπὴν τὸ γὰρ ἀποτμηθέν τοῦ πρώτου κεχώριται τὸ δὲ μερισθέν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβόν οὐκ ἐνδεὰ τὸν ὅθεν εἰληπται πεποιηκεν. Ὡςπερ γὰρ ἀπόμιάς δαδὸς ἀνάπεπται μὲν πυρὰ πολλά τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἑξαψιν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα.

Dumnezeu este „inefabil,” „perfect,” „nu are nevoie de nimic,” „fără început,” „dar începutul tuturor lucrurilor.” El este „indivizibil,” „impalpabil” și creatorul tuturor lucrurilor (4). Materia

„a fost adusă în existență” de Dumnezeu. El v-a „învia” trupurile noastre după „împlinirea tuturor lucrurilor” dar „nu după cum afirmă stoicii” cu „reîntoarcerea în anumite cicluri, aceleași lucruri fiind produse și distruse pentru nici un scop.” Mai bine, învierea creștină este „o înviere odată pentru totdeauna” timp în care „judecata” v-a fi trecută de „Creator, însuși de Dumnezeu” (6). Am venit la existență din nimic. V-om murii dar „v-om exista din nou” într-un trup restaurat. Logosul, „în imitația Tatălui din care este născut, a făcut omul după chipul nemuririi” pentru ca omul participând la divinitate, să aibă nemurire (7).

Că Tațian a fost un extremist, că a părăsit Biserica ca să stabilească o formă mai pură de creștinism pare indiscutabil. A judeca teologia lui Tațian din lucrările lui supraviețuitoare, *Discurs către greci*, este incorect, nedrept și imposibil, tocmai fiindcă lucrarea lui este una specifică, o lucrare diferită de tot restul documentelor creștine primare. El are o datorie specială de împlinit în lucrarea sa și o face cât se poate de bine. Datoria lui nu este de a prezenta doctrina creștină – el atinge subiecte ca natura lui Dumnezeu, despre Logos, despre Duhul, despre adâncimea libertății create, despre învierea trupurilor și nemurirea sufletului prin har, despre înțelesul timpului și a morții, despre venirea judecății. El atinge aceste subiecte doar parenetic și numai în legătură cu comentariul său continuu, care are un scop complet diferit decât „apologiile” altor creștini. Tațian a fost angajat într-o dispută nu numai cu filosofia greacă păgână ci și cu cultura greacă păgână. Cunoștințele lui cu privire la acest subiect sunt impresionante. Lucrarea lui Tațian este o sursă bogată de cunoștințe ale tuturor fazelor culturii grecești păgâne – este o introspecție pătrunzătoare în toate aspectele acelei vieți, culturi și societăți. Te simți prezent, ai introspecția unui intrus în această societate – filosofia ei, crezurile și practicile religioase, legile, literatura, bârfele lăuntrice, atitudinile variate, amuzamentele publice, scandalurile. De aici unicitatea ei. Tațian ne spune, deși nu este necesar, că acestea sunt introspecțiile unui intrus: „lucrurile care le-am pus înaintea voastră nu le-a învățat

la mâna a doua. Am vizitat multe pământuri, am urmat retorica la fel ca voi. Am fost captivat de multe arte... am voit să vă ofer o mărturie a ceea ce am văzut și am auzit.”

Tațian nu explică credința creștină decât numai cu o ocazie. El este în dialog. Se pare că el este în dialog cu persoane pe care le cunoaște. Principalul său obiectiv este să îi pregătească ca filosofia „barbară” pe care a primit-o, creștinismul, să îi fie acordată o șansă, în special în lumina faptului că întreaga lor cultură este cu mult mai inferioară față de această filosofie „barbară” pe care ei o batjocoresc fără să o cunoască. Abordarea sa logică este făcută în așa fel încât să lovească serios întreaga lor cultură pentru ca ei să fie într-o câțiva făcuți incapabili, imobilizați. El lovește în toate direcțiile și cu acea cunoștință de intrus care îi poate cauza să reflecte, care îi poate face să se întrebe cum Tațian, cândva unul dintre ei, a găsit acum ceea ce el consideră ceva mult mai superior, înseși adevărul. Într-un moment Tațian compară repede: „unii credeți că Dumnezeu este trup, dar eu afirm că El este fără de trup. Voi afirmați că lumea este indestructibilă, dar eu afirm că ea v-a fi distrusă. Voi afirmați că conflagrațiile au loc în anumite vremuri, dar eu afirm că ele vor trece o dată pentru totdeauna. Voi afirmați că Minos și Radamantus sunt judecători, dar eu afirm că însuși Dumnezeu este un judecător. Voi afirmați că numai sufletul este înzestrat cu nemurire, dar eu afirm că și carnea este înzestrată cu ea” (25). „O grecilor, sufletul nu este în sine muritor. Totuși este posibil ca sufletul să nu moară” (13).

Tațian admite că el neglijează să vorbească despre doctrinele creștinismului cu scopul de a „discuta probleme care cer o atenție mai imediată.” Apoi scrie imediat că „este vremea să încerc să vorbesc despre doctrinele [creștinismului]” (35) dar apoi cade imediat în comentariul său despre dimensiunile totale ale culturii grecești păgâne. Prin aceste cuvinte de închidere se pare că el a intenționat să se prezinte și în același timp să discute și să fie examinat cu privire la învățăturile creștinismului: „știind cine este

Dumnezeu și care îi sunt lucrările, mă prezint vouă pregătit pentru o examinare a doctrinelor mele” (42).

Cei care așteaptă să găsească teologie creștină uită toată esența lucrării. Nu există nici o mențiune de hrisitologie cu excepția unor pasaje scurte citate mai sus despre natura lui Dumnezeu și a Logosului. Nu există nici mențiune sau o teologie a naturii divine și umane a lui Hristos tocmai fiindcă natura acestei lucrări nu o cere. În acest dialog cu grecii despre filosofia lor, religia lor și cultura lor, se potrivește să vorbim scurt despre natura lui Dumnezeu, a timpului, a Logosului. Există referința cu care ne putem lega. Dar dacă el ar începe să prezinte depozitul, *karigma*, învățătura apostolică, atunci acest lucru ar fi contraproductiv. El a pus temeliile pentru interesantele lucrări de mai târziu. Nu ne putem aștepta la nimic mai mult de la această lucrare fascinantă care ne permite o primă introspecție în aspectele largi ale societății și vieții păgâne.

Trebuie interzise judecăți serioase cu privire la teologia lui Tațian despre aceste judecăți. În anumite momente pot exista expresii care pot fi interpretate în mai mult decât un fel. Tațian scrie o critică profund personală și pasională și nu are nici o intenție de a prezenta teologia credinței în detaliu. El scrie unei comunități creștine, el nu scrie o „apologie” tradițională către păgâni. El este angajat într-o critică personală și intenționează să se prezinte pentru o examinare despre doctrina creștină. Cei care îl judecă și îl contrazic pe baza lucrărilor sale au omis tot punctul criticii sale. Faptul că nu spune nimic despre Hristos devine lipsit de importanță în context. El era interesat despre Hristos, că era centrat spre Hristos devine clar din lucrarea sa despre evanghelii. Dacă nu a avut nici un interes despre Hristosul istoric ar putea aceasta produce „armonie” între Evanghelii? Chiar și în lucrarea sa Tațian menționează Întruparea: „nu acționăm ca nebunii, o grecilor, nici nu vorbim fără de sens când spunem că Dumnezeu a fost născut în forma unui om – ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γενόμεναι. Vă provoc pe voi ca să comparați basmele voastre cu povestirile noastre” (21).

Că mai târziu a căzut pradă schismei și ideilor eretice nu este discutat. Așa a făcut și Tertulian și totuși ceea ce a scris Tertulian despre hristologie și Treime rămâne o parte prețioasă a literaturii Bisericii și începutul expresiilor teologice latine care au fost obținute în Biserica latină.

### *Teofil al Antiohiei*

Eusebiu în *Εκκλησιαστική ιστορία* (4, 20) ne informează că Teofil a fost al șaptelea episcop al Antiohiei, după Petrum, Evodius, Ignațiu, Heron, Corneliu și Eros. Sfântul Petru, deși nu este pe listă nu este considerat episcop ci apostol. Este clar din scrierile lui că a fost născut din părinți păgâni lângă Eufrat și că a primit o educație tipic elinistă. Numai mai târziu în viață a studiat Scripturile Bisericii serios și a devenit un convertit. Tot ce știm despre datele sale este că a înflorit în 180.

El a scris lucrări împotriva lui Marcion și Hermogenes, conferințe catehetice, comentarii la Porverbe și Evangheliu, o lucrare istorică cunoscută numai prin referințele noastre la ea – *περί ιστοριών* și o armonie a Evangheliilor. Singura lucrare care a ajuns la noi este *Ad Autolycum* în trei capitole.

Lucrarea lui Teofil *Ad Autolycum* este o lucrare importantă a literaturii creștine primare. El este primul scriitor – de la care avem documentele existente – ca să fim expliciti despre câteva arii importante cu privire la creștinism. El este primul care a scris că evangheliștii sunt *θεοφόροί* – inspirați dumnezeiește după cum au fost profeții (2, 22) și că *Epistola* Sfântului Pavel *către Romani* și *1 Timotei* sunt considerate „cuvânt divin” – *διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος* (3, 14). El este primul care a folosit cuvântul *τριάς* – Treime – pentru unirea celor trei persoane divine: „cele trei zile care au fost înaintea iluminărilor sunt tipuri ale Treimii – *τριάδος* – a lui Dumnezeu și a Cuvântului și a Întelepciunii Sale” (2, 15). Aici Teofil folosește cuvântul întelepciune – *σοφία* – pentru a se referii la Duhul Sfânt. În alt loc el se referă la *σοφία* ca și la Fiul (2, 10).

Teofil este primul care a distins între Logos ἐνδιάθετος și Logos προφορικός – Cuvântul intern sau immanent în Dumnezeu și Logosul emis sau folosit de Dumnezeu, o distincție în terminologie care v-a avea un loc important de jucat în explicația de mai târziu a gândirii trinitare.

Cunoașterea lui Dumnezeu a fost descoperită în trecut de profeți și este împlinită și conținută în Evanghelie – καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίσταν τοῦτο ἐσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα ὡς τρόπον γέγονεν καὶ τὰ ἐνεστώτα τίνι τρόπῳ γίνεται καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποῖα τάξει ἀπορτισθῆσεται ἀπόδειξιν οὖν καβῶν τῶν γινομένων καὶ προαπεφωνημένων οἷα ἀπιστῶ (1, 14). Este necesară Revelația fiindcă înțelepciunea filosofilor și a poezilor este inspirată de forțe demonice – a ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὑπ' αὐτῶν φουσιωθέντες ἃ εἶπον δι' αὐτῶν εἶπον (II, 8).

Dumnezeu este „inefabil,” „nedescris,” „incapabil de a fi văzut cu ochii cărnii,” „incomprehensibil,” „necuprins,” „neconceput,” „fără ființă,” „nenăscut,” „neschimbător” și „veșnic” (1, 3). „Căci dacă spun că este Lumină, numesc numai lucrarea Sa. Dacă îl numesc Logos, îi numesc suveranitatea. Dacă îl numesc gândire, vorbesc despre Înțelepciunea sa, vorbesc despre vlăstarul Lui. Dacă îl numesc tărie, vorbesc despre puterea sa. Dacă îl numesc putere, vorbesc despre activitatea sa. Dacă îl numesc Providență, vorbesc despre bunătatea Sa. Dacă îl numesc Împărăție, îi numesc mărirea. Dacă îl numesc Domn, vorbesc despre El ca judecător. Dacă îl numesc Judecător, vorbesc despre El ca fiind drept. Dacă îl numesc Tată. Vorbesc ca toate lucrurile venind de la El.” (1, 3).

Dumnezeu este creator, nu numai un simplu „modelator” al materiei prime. „Platon și cei din școala sa înștiințează că Dumnezeu este necreat și Tatăl și făcătorul tuturor lucrurilor. Dar apoi susțin și că Dumnezeu este necreat și pretind că materia este coexistentă cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este necreat și materia necreată, Dumnezeu nu este după platonisti, Creatorul tuturor

lucrurilor și nici nu este stabilită monarhia lui Dumnezeu... dacă și materia ar fi necreată și ea ar fi nealterabilă și egală cu Dumnezeu, fiindcă ceea ce este creat este mutabil și alterabil dar ceea ce este necreat este imutabil și nealterabil. Și ce mare lucru poate să fie dacă Dumnezeu a făcut lumea din materiale existente? Căci până și un artist uman, când face rost de material, face din el ceea ce îi place. Dar puterea lui Dumnezeu se manifestă în aceasta că din lucrurile care nu sunt el face orice îi place... din lucrurile care nu sunt El creează și a creat lucruri care sunt (II, 4).

Dumnezeu avându-și propriul Logos launtric – a ἐνδιδόκουν – L-a născut, L-a emis – προφορικῶς – dimpreună cu înțelepciunea sa mai înainte de toate lucrurile” (II, 10). „Când Dumnezeu a voit să facă tot ceea ce a determinat, El l-a născut pe Logosul – προφορικόν – primul născut din toată creația, nefiind golit de Logosul ci născând Logosul și conversând cu El. (II, 22).

Trebuie avut în vedere că Teofil adresează numai acele probleme ridicate de Autolic – invizibilitatea Dumnezeului creștin, credința în înviere, numele de creștin problema inferiorității Scripturii creștine față de filosofia și literatura greacă. Înseși natura acestei lucrări preclude o prezentare a întregului credinței creștine. Teofil adresează numai acele subiecte comune. Nu trebuie uitat că Teofil a fost episcop și a scris ale lucrări care tratează întirisec cu depozitul original, cu ceea ce ne-a fost înmănat.

### *Meliton din Sardis*

Meliton, episcop de Sardis în Lidia, a fost foarte respectat de contemporani. El a înflorit în timpul domniei împăratului Marcus Aurelius (161-180). Policrate al Efesului într-o scrisoare către papa Victor (189-199) despre controversa despre data Paștelui se referă la Meliton ca la una dintre „marile lumini” ale Asiei. Nu se știu multe despre viața sa dar a scris prolific, în conformitate cu o listă de lucrări dată de Eusebiu. Până mai recent numai fragmente a unora dintre scrierile sale au ajuns până la noi. El a scris o *Apologie*

din partea creștinilor împăratului Marcus Aurelius și mai mult de alte douăzeci de lucrări: *Despre Dumnezeu întrupat*, *Despre întruparea lui Hristos*, *Despre viața creștină și despre profeți*, *Despre Biserică*, *Despre ospitalitate*, *Despre profeții*, *Despre apocalipsa sfântului Ioan*, *Despre botez*, *Despre adevăr*, *Despre credință și nașterea lui Hristos*, *Despre diavol*, *Despre simțuri*, *Despre creație*, *Despre ziua Domnului*, *Despre credința omului*, *Despre ascultarea credinței*, *Despre suflet și trup*, două cărți *Despre paște* și șase cărți *Despre lege și profeți* care conține cea mai veche listă a lucrărilor canonice ale Vechiului Testament – prefața acestora este păstrată de Eusebiu. Până mai recent numai fragmente ale acestor lucrări au ajuns la noi.

*Omilie la patimi* a fost descoperită într-o formă aproape completă – εις τόπᾱθος. Este o predică puternică scrisă într-un stil bogat și puternic care are aproape un aspect hipnotic. Tema centrală este distrugerea morții de Hristos, „ucigătorul de om.” Acest imn teologic al tainei mântuirii accentuează divinitatea și pre-existența lui Hristos. La Hristos se referă ca și la „împăratul nostru și la regele nostru” – ὁ μὲν βασιλεὺς, ca Dumnezeu – θεός – Cuvântul sau Logosul – λόγος, ca fiu – υἱός, ca și Primul născut a lui Dumnezeu – ὁ πρωτότοκος τοῦ θεοῦ, că Domn – δεσπότης, ca și rege a lui Israel – ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ și destul de ciudat ca și Tată – πατήρ. Referința la Tatăl este un pasaj important care portretizează multele activități ale lui Hristos: „născut ca și un fiu și adus înainte ca și un Miel, sacrificat ca și o Oaie, înmormântat ca un Om, el a înviat ca și un Dumnezeu, fiind prin natură Dumnezeu și om. El este toate lucrurile. El este Lege fiindcă judecă. Este Logos fiindcă învață. Este har fiindcă mânuiește. Este Tatăl fiindcă naște. Este Fiul fiindcă este născut. El este oaia sacrificailă fiindcă suferă. Este om fiindcă este înmormântat. Este Dumnezeu fiindcă învie. Acesta este Iisus Hristos căruia se cuvine mărirea în vecii vecilor (8-10). Este posibil să interpretăm această identificare completă a lui Hristos cu Dumnezeirea ca și o formă a ceea ce mai târziu ar fi cunoscut ca și modalism monarhian.



O astfel de interpretare ar fi periculoasă. Ar putea fi un fel de folosință retorică. Al judeca numai după acest text este nepotrivit, în special din moment ce el a scris atât de prolific și scrierile lui nu mai sunt existente. Chiar și în această omilie este mai specifică: „acesta este El care a devenit carne într-o Fecioară, a cărei oase nu au fost rupte de copac, care în înmormântare nu a fost stricat de pământ, care a înviat din morți și a ridicat omul din mormânt la înălțimile cerului. Acesta este mielul care a fost ucis, acesta este mielul care a fost mut, acesta este cel care a fost născut din Maria oaia cea cuminte” (70-71). În alt loc Meliton scrie că Hristos „a luat carne din fecioara Maria” – ἐκείνον ἐτι σαρκωθέντα διὰ παρθένου Μαρίας (66). În *Omilia* sa el afirmă divinul și umanul din Hristos – φύσει θεός ὢν καὶ ἄνθρωπος. Dacă textul transmis de Atanasie Sinaitul este autentic, atunci Meliton a introdus cuvântul οὐσία în hristologie – θεός γάρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστάσατο ἡμῖν. Meliton, știind că Biserica a primit depozitul original, se referă la Biserica ca și la „rezervorul adevărului” – ἀποδοχείον τῆς ἀληθείας (40).





## CAPITOLUL CINCI

### ***SFÂNTUL IRINEU AL LIONULUI ȘI CELEMENT AL ALEXANDRIEI***

#### *Sfântul Irineu al Lionului*

**S** fântul Irineu al Lionului a fost probabil născut în Asia Minor între 125 și 145, probabil în Smirna – în scrisoarea sa către prezbiterul Flaronus Sfântul Irineu ne spune că în tinerețe a ascultat predicile lui Policarp, episcop de Smirna: „când încă eram copil te-am știut Florinus, în Asia de Jos, în casa lui Policarp... Îmi amintesc de evenimentele acelor zile mai clar decât cele care s-au întâmplat mai recent... astfel că pot vorbi chiar și de locul în care binecuvântatul Policarp a șezut și a disputat, cum a venit și a plecat, caracterul vieții sale, aparența trupului, discursurile ținute oamenilor, cu a raportat relațiile cu Ioan și cu alții care l-au văzut pe Domnul, cum și-a adus aminte de cuvintele lor și care au fost lucrurile pe care le-a auzit de la ei despre Domnul, despre minunile lor, despre învățăturile lor și cum Policarp le-a primit ca și martor al Logosului Vieții și a raportat toate lucrurile în conformitate cu Scripturile. Am ascultat cu atenție chiar și la acele lucruri prin mila lui Dumnezeu care mi-a fost dată mie și am luat aminte la ele, nu pe hârtie, ci în inimă și le-am rumegat.” Acest text este păstrat de Eusebiu în *Εκκλησιαστική ιστορία* 5, 20. Faptul că Sfântul Irineu a fost în Smirna ca și copil nu necesită că a fost născut acolo.

Sfântul Irineu este unul dintre cei mai importanți teologi sau scriitori bisericești ai secolului al doilea. Unii cărturari unul dintre „cei mai importanți scriitori” ai secolului al doilea. Nygren în *Agape și eros* afirmă că „Irineu este primul dintre părinții șefi anti-gnostici.” Faptul rămâne că importanța lui a fost enormă. Nu se știe de ce sfântul Irineu a părăsit Asia Mică și a mers în Gaul. O conjectură l-a făcut să îl însoțească pe Sfântul Policarp în Roma în 155, a stat acolo pentru o vreme și din Roma a mers în Gaul. Ceea ce se știe că prin Policarp Sfântul Irineu a fost în contact cu epoca apostolică.

Prima mențiune a Sfântului Irineu este în anul 177. În acel moment era preot în Biserica din Lion [Lugdunum] sub bătrânul episcop, Sfântul Fotie. Un anumit grup de creștini venind din Frigi au venit în Lion cu vestea că a doua venire a lui Hristos este aproape. În acest moment papa Iefterie (175-189) a fost solcit să confirme condamnările pe care episcopii din Asia le-au dat montaniștilor. Biserica din Lion a scris o scrisoare despre acest subiect papei și a încredințat-o Sfântului Irineu care trebuia să o ducă în Roma. Această scrisoare conținea o recomandare excelentă, după cum este ea găsită în Eusebiu: „l-am rugat pe fratele și însoțitorul nostru Irineu să aducă această scrisoare la voi și vă rugăm să-l cinstiți, căci el este zelos pentru legământul lui Hristos.” Pentru Sfântul Irineu a fost ceva neprevăzut căci în timp ce a fost plecat în Lion a izbucnit o persecuție (177-178), victimă căzându-i sfântul Fotie. La întoarcerea sa din Roma Sfântul Irineu a fost ales să îi urmeze Sfântului Fotie ca episcop.

Sfântul Irineu a devenit implicat cu Roma din nou când papa Victor (189-198) a luat o poziție puternică împotriva Bisericii din Asia Minor – Asia proconsulară, metropola căreia a fost Efes – în controversa pascală. Biserica din Asia Mică, urmând unei tradiții a pretins că vine de la Sfântul Ioan, sărbătorea ziua Paștelui creștin în ziua lunii pascale pline, indiferent dacă ziua cădea duminică sau în oricare altă zi a săptămânii. Restul Bisericii, în est și în vest, sărbătoreau paștele creștin în duminica următoare lunii pline pascale. Biserica din Roma, ca și capitală a imperiului, avea în ea

creștini care erau din tot imperiul. Creștinii din Asia mică sărbătoreau paștele în conformitate cu tradiția Romei. Acest lucru a creat disarmonie în viața liturgică a Bisericii dar a fost tolerată de cinci papi din 118 până în 165 – Xist, Telesfor, Higinie, Pius și Anicet. Această problemă liturgică și calendaristică a fost discutată în Roma în 155 de Policarp și papa Anicet fără o rezoluție a problemei. Se pare că papa Soter, care i-a urmat lui Anicet, a cerut tuturor creștinilor din Roma să sărbătorească paștele simultan, dar papa Soter nu a intervenit în obiceiul din Asia Minor unde a continuat acea tradiție. Papa Victor a dorit să aducă uniformitate întregii Biserici. Un astfel de pas a cerut supresiunea obiceiului Asiei Mici. Se pare că papa Victor a trimis scrisori de la Biserica din Roma către mitropoliții din Asia Mică cerându-le să oblige consiliile locale să discute ziua potrivită pentru sărbătorirea Paștelui. Papa Victorie mai mult a cerut decât a dat ordin care pare să fie înțelesul pe care Policrate episcop de Efes, în atașează cuvântului ἡξιώσατε în scrisoarea către papa Victor, deși ἀξίω poate fi folosit în sensul de “a cere.” În conformitate cu cererea de la Biserica romană au fost ținute sinoade în mai multe provincii – în Palestina, în Asia, în Pont, în Osrhoene, în Galia și în alte locuri. Papa Victor și-a ținut propriul sinod în Roma. Decizia a fost unanimă – cu excepția provincii lui Policrate – Paștele trebuia sărbătorit Duminica. Se pare că papa Victor, comunicând rezultatul sinodului lui Policrate, a amenințat că excomunică Biserica Asiei dacă nu renunță la obiceiul lor. Replica lui Policrate este interesantă istoric în vărsarea de lumină asupra atitudinii altor biserici față de Roma în acest moment, este sfidătoare. Eusebiu ne relatează că papa Victor „s-a sânguit” să taie Bisericele „între Asii, dimpreună cu Bisericele înconjurătoare, ca fiind eterodoxe, din unitatea comuniunii.” Eusebiu relatează că a trimis scrisori și altor Biserici proclamând că în Biserica Asiei a fost „în întregime – ἀρδῆν – separată de comuniune.” Victor a primit alte scrisori de la alți episcopi care l-au învățat să stabilească o poliță de unitate, pace și iubire. Unele dintre aceste scrisori l-au muștrătat usturător pe Victor. În conflict a intrat și

Sfântul Irineu, avertizându-l pe papa Victor. Eusebiu povestește că Irineu a trăit la înălțimea numelui său, căci a fost cu adevărat un „făcător de pace” – εἰρηνοποιός. Nu s-a mai auzit de loc de Sfântul Irineu – chiar și data morții nu est cunoscută, deși tradiția o fixează în 202 sau 203. Sfântul Irineu a avut o cunoaștere largă, o credință adâncă și o iubire și cunoștințe ale scripturii. În adăugare la datoriile sale episcopale, a fost, după cum scrie Tertulian despre el, „un explorator curios al tuturor doctrinelor.” El a făcut un fel de datorie oficială de a cunoaște ereziile cu scop explicit de a le respinge pentru ca credința primită, credința din tradiția apostolilor să triumfe. El a fost foarte educat și a citit mulți autori greci, literari și filologici. El nu era atras de speculații filosofice, fiindcă el credea că aceasta este principala sursă a gnosticismului care îl acele vremuri răvășea Galia după cum răvășea Italia și estul. Pentru el, înseși faptul de a descoperii sistemul gnosticilor „a fost de a-i cucerii.” Spre adăugire la datoriile lui episcopale și la scrierile sale, Sfântul Irineu a muncit la răspândirea creștinismului în provinciile adiacente Lionului. Bisericele din Besançon și Valensia pretind că Sfântul Irineu a fost primul care le-a propovăduit evanghelia.

Principala lucrare a Sfântului Irineu este Ελεγχος καὶ ἀνατροπή τῆς ψευδονόμου γνώσεως – *Destecția și distrugerea preinsei dar falsei gnoze*, mai bine cunoscută ca și *Adversus haereses*. Această lucrare a fost păstrată nu în originalul grec ci în traducerea care era în circulație imediat după originalul grec fiindcă la el nu a lucrat numai Sfântul Ciprian ci și Tertulian. Fragmente ale originalului grec au fost păstrate de Eusebiu, Ipolit și Epifanie. De la acești trei scriitori poate fi stabilit mai tot textul. O traducere literală a cărților a patra și a cincea există în traduceri armene și traduceri există în siriacă. De la Eusebiu cunoaștem și o altă lucrare a sa, ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος [*Demonstrația învățăturii apostolice*], a fost scrisă de sfântul Irineu dar nu se știe mai mult până în 1904 cât tot textul a fost descoperit într-o traducere armeniană. Eusebiu menționează o lucrare numită Περί ἐπιστήμης [*Despre cunoaștere*], pe care o consideră „o carte scurtă dar necesară.” Un fragment

substanțial al lucrării sale *Despre monarhie sau despre fatul că nu Dumnezeu este autorul răului* este păstrat de Eusebiu. Această lucrare a fost direcționată împotriva lui Florinus, un prieten care a devenit gnostic. Sfântul Irineu a scris o altă lucrare împotriva fratelui său Florinus, cuvintele de încheiere care sunt păstrate de Eusebiu – *Despre ognoadă* [a lui Valentin]. Titlul unei lucrări pe care a scris-o Sfântul Irineu lui Blastus, *Despre schismă*, se găsește în Eusebiu. În siriacă există un fragment al unei scrisori scrisă papei Victor cerându-i să i-a măsuri împotriva lui Florin și să oprească scrierile lui Florin. Eusebiu a păstrat fragmente din scrisoarea Sfântului Irineu către papa Victor despre controversa pascală.

Sfântul Irineu își enunță de vreme clar poziția sa a „credinței apostolice” și a credinței trinitare a Bisericii în *Adversus haereses*. „Acum Biserica, deși împrăștiată pe întreaga lume civilizată până la sfârșitul pământului, a primit de la apostoli și de la ucenicii lor credința într-un Dumnezeu, Tatăl atotputernic... și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care s-a făcut carne pentru mântuirea noastră și în Duhul Sfânt.... primit predica și credința... Biserica deși împrăștiată în toată lumea, o păstrează cu grijă, ca și cum ar trăi într-o singură casă. Ea crede toate aceste lucruri, ca și cum ar avea o inimă și un suflet și le predică armonios, le învață, le înmânează ca și cum ar avea o singură gură. Pentru că limbile lumii sunt diferite dar înțelesul tradiției este unul și același... căci din moment ce credința este una și aceeași, cel care poate spune multe despre ea nu are de adăugat la ea nimic și nici cel care are puține de spus nu o diminuează... Biserica are una și aceeași credință pretutindeni în lume” (I, 10). „Am învățat de planul mântuirii de la cei prin care Evanghelia a venit la noi. Mai întâi au predicat-o în afară și apoi mai târziu ... ne-au înmânat-o în scrieri.” (III, 1). Cât de importantă este „tradiția primită” pentru Sfântul Irineu este clar atunci când discută „scrierile.” Ereticii gnostici atacă „scrierile” spunând că ele „nu sunt corecte sau autoritative. Sfântul Irineu își întoarce în apărarea sa de la tradiția păstrată și autoritativă, o apărare care devine un test crucial pentru ortodoxie și

heterodoxie.” El trebuie să prezinte o apărare specifică fiindcă, după cum scrie el, „la ceea ce se ajunge este că nu vor fi de a acord cu Scriptura sau Tradiția.” (III, 2). „Tradiția apostolilor, făcută clar în toată lumea, poate fi văzută în fiecare Biserică de cei care vor să vadă adevărul. Îi putem enumera pe cei care au fost stabiliți de apostoli ca episcopi în biserici și succesorii lor de până astăzi, dintre care nici unul nu a învățat nimic asemănător ideilor lor nebune. Chiar dacă apostolii au știu de taine ascunse, pe care le-au învățat ca fiind perfecte și diferite de altele, ei le-ar fi înmănat în special celor care le-au fost încredințate bisericile. Din moment ce ar fi mult prea mult de enumerat în acest volum succesiunile bisericilor, pot afirma că tradiția pe care a întemeiat-o acea Biserică mare, bătrână și foarte binecunoscută la Roma de apostolii Petru și Pavel, primită de la apostoli și credința sa cunoscută între oameni, care a ajuns până la noi prin succesiunea apostolilor, i-a rușinat pe toți cei care în vreun fel... s-au adunat cum nu ar trebui. Orice Biserică trebuie să fie în armonie cu [sau să rezoneze cu] această Biserică din cauza proeminenței sale remarcabile, adică, credincioșii de pretutindeni, din moment ce tradiția apostolică este păstrată deci de pretutindeni” (III, 20). Sfântul Irineu folosește Biserica Romei ca și un exemplu fiindcă a fost întemeiată de Petru și Pavel și a fost apostolică, fiindcă a avut același fel de „pre-eminență” sau primat și fiindcă a fost vizitată ca și orașul de capitală al imperiului, de creștini veniți din tot locul și prin urmare poseda realitatea existențială de a cunoaște credința a celor dintralte părți ale lumii, o credință care era cu cea a Romei. Mai apoi el continuă folosind Biserica din Smirna și Biserica din Efes ca și exemple ale „tradiției apostolice.” „Din moment ce există atât de multe mărturii clare, nu ar trebui să căutăm de la alții adevărul care poate fi primit cu ușurință de Biserică. Acolo apostolii, ca și un om bogat care își adună un depozit, a vărsat peste ea tot ceea ce îi aparține adevărului, pentru ca oricine dorește să primească de la ea apa vieții” (III, 2). Sfântul Irineu ridică subiectul vital adresat de Sfântul Ignațiu, subiectul despre care Karl Adam a scris – cum ar fi dacă nu

ar exista Scripturii? „Chiar dacă apostolii nu ne-ar fi lăsat scrierile, nu se cuvenea orășe să folosim regula tradiției pe care ne-au înmănat-o celor căroră le-au încredințat bisericile?” Sfântul Irineu de oferă un exemplu la ce se referă aceasta – între „multele popoare barbarie” care urmează regula Tradiției „scrisă de Duhul fără hârtie sau cerneală.” Acești creștini „inteligent urmează tradiției vechi.” Apoi el sumarizează pe scurt esența „tradiției antice”: „ei cred într-un Dumnezeu, făcătorul cerului și al pământului și a tot ceea ce este în el, prin Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, care din cauza mării sale iubiri față de creație a primit a fi născut dintr-o fecioară, prin Sine unind pe om cu Dumnezeu și suferind sub Ponțiu Pilat și înviat. Cei care cred în această credință fără documente sunt barbari... dacă cineva le v-a predica invențiile ereticilor... ei ar trebui să își oprească urechile și să fugă fără să îndure să ascute o astfel de cuvântare blasfemiatoare.” Este, scrie Sfântul Irineu „vechea tradiție a apostolilor” care îi păstrează în adevărata credință.

Sfântul Irineu a descris ce învățat gnosticii eretici despre Iisus – „căci în conformitate cu nici una dintre viziunile ereticilor Logosul lui Dumnezeu s-a făcut carne” (III, 11). „Unii spun că acest Iisus... întrupat și suferind a trecut prin fecioara Maria ca și apa printr-un tub. Alții spun că este fiul unui Demiurg, în care s-a pogorât Iisus. Alții spun că întradevăr Iisus s-a născut din Iosif și Maria și Hristos care a venit de sus s-a pogorât în el, fiind carne și liber de suferință... dacă am citii toate afirmațiile credale, am putea remarca că ele îl pun pe Logosul lui Dumnezeu și Hristos care este de sus ca fiind fără de carne și liber de suferință. Unii cred că s-a manifestat ca și un om transfigurat dar spun că nu a fost nici născut nici întrupat. Alții spun că nici măcar nu a luat forma de om, ci s-a pogorât ca un porumbel pe Iisus care a fost născut din Maria” (III, 11). „Deșerti sunt și ebioniți, care nu își acceptă în sufletele lor prin credință unirea lui Dumnezeu și a omului, ci rămân în vechea plămadă a nașterii umane --- fără să vor să înțeleagă că Duhul Sfânt a venit asupra Mariei și puterea Celui Prea Înalt a umbrit-o și că ceea ce a fost născută din ea este sfânt și Fiul celui prea înalt, Tatăl



tuturor celor care astfel au adus întruparea și au arătat noua naștere pentru ca noi care prin nașterea de mai înainte eram moștenitori ai morții prin această naștere să fim moștenitori ai vieții” (V, 3).

Sfântul Irineu delimitează ariile legitime ale teologiei în *Adversus haereses*. „Ideea primară” rămâne aceeași – prin aceasta el vrea să spună că depozitul original rămâne unul și același. Teologia contră în „lucrarea lucrurilor care au fost spuse,” „construirea lor pe temelia credinței.” Aceasta este făcută așa prin „expunerea activității și legământul lui Dumnezeu de dragul umanității,” „arătând clar” îndelunga răbdare a lui Dumnezeu, prin „declararea de ce unul și același Dumnezeu a făcut unele lucruri subiectul timpului, altele veșnice,” „prin înțelegerea de ce Dumnezeu fiind invizibil, le-a apărut profeților, nu într-o formă ci diferit celor diferiți,” arătând ce au fost un anumit număr de legăminte cu umanitatea,” învățând caracterul acestor legăminte,” „căutând de ce Dumnezeu a i-a închis pe toți în neascultare pentru ca să aibă milă de ei, „mulțumind că Logosul lui Dumnezeu s-a făcut carne și a suferit,” „declarând de ce venirea Fiului lui Dumnezeu a avut loc în cele din urmă,” „desfășurând ceea ce se găsea în profeți despre sfârșit și lucrurile care vor să vină,” nefiind tăcuți că Dumnezeu a făcut popoarele păgâne pierdute împreună moștenitori și același trup și parteneri cu sfinții” și „afirmând cum acest trup moral și carnal v-a devenii nemuritor și această stricăciune nestricăcioasă” (I, 10). În mod clar sfântul Irineu nu consideră această enumerare să fie exhaustivă și comprehensivă. Nu este nimic mai mult decât o schiță, un ghid în carne anumite arii în care teologia speculativă poate fi folosită. El discută mai multe arii de interes teologic.

Dumnezeu pentru Sf. Irineu este Creatorul, „Părintele tuturor,” Sursa bunătații.” El este „simplu, necompus, fără diversitate de părți, complet identic și consistent, dincolo de emoții și patimile” existenței create (II, 13). Dumnezeu ca și Creator dă existență la toate; creația a fost un act al libertății Lui, un act liber, căci „El nu a fost mișcat de nimic” (I, 1). În măreția sa Dumnezeu nu poate fi cunoscut de om, nu poate fi „măsurat.” (IV, 20).

Participarea omului la lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos nu este numai un proces ci înseși planul răscumpărării este un proces și mai mult, -- înseși întruparea, realitatea lui Dumnezeu devenind om, începe un proces în viața Dumnezeului om care sfințește fiecare aspect și stadiu în viața omului. Aceasta este binecunoscuta învățătură a „recapitulării,” *ἀνακεφαλαίωσις*. În gândirea Sf. Irineu nu există o noțiune a nici unei forme de sfințenie pasivă sau dreptate pasivă. Totul este un proces, totul este dinamic, totul se mișcă în spre țelul renașterii lui Hristos, renașterii nestrăciunii, renașterii în spre veșnicie, renașterii care duce la vederea și cunoașterea lui Dumnezeu, a renașterii care duce la transfigurare. Tema părinților greci și mai apoi bizantini a vederii lui Dumnezeu și a îndumnezeirii este deasemenea gândirea Sfântului Irineu. După cum întreabă Sf. Irineu, ce este îndumnezeirea ființelor create dacă nu participarea lor la viața divină? Oamenii îl vor vedea pe Dumnezeu pentru a trăii; oamenii vor devenii nemuritori prin viziune și vor progresa pe calea lui Dumnezeu” – *per visionem immortales fati et peregrinantes usque in Deum*. Sf. Irineu scrie că „este imposibil să trăim fără viață și temelia existenței – *ὕπαρξις* – vieții vine din participarea – *μετοχή* – în Dumnezeu. A participa la Dumnezeu înseamnă a-L cunoaște – *γινώσκειν* – și a ne bucura de bunătatea sa” (III, 20). În gândirea Sfântului Irineu totul este împlinit de Dumnezeu și prin voința lui Dumnezeu și totuși omul participă duhovnicește printr-o acceptare liberă a tot ceea ce este împlinit și revelat de Dumnezeu.

Din moment ce Dumnezeu este ființa tuturor lucrurilor, aceste lucruri create, cu scopul de a participa la „nestrăciune,” trebuie „să rămâi subiecte a lui Dumnezeu.” Subiecția și ascultarea față de Dumnezeu converge nestrăciune și „continuare în nestrăciune este mărirea veșniciei.” „Printr-o astfel de ascultare și disciplină și antrenament, omul care este contingent și creat, crește după chipul și asemănarea lui Dumnezeului celui veșnic. Acest proces este aprobat și poruncit; Fiul duce la îndeplinire planul Tatălui, Duhul susține și grăbește procesul – în timp ce omul

avansează gradual și se sânguiește spre desăvârșire; adică, se apropie de veșnic. Veșnicul este perfect și acesta este Dumnezeu. Omul trebuie să vină mai întâi în ființă, apoi să progreseze, progresând să ajungă la maturitate și ajungând la maturitate să crească și crescând să persevereze și perseverând să fie mărit și astfel să îl vadă pe Domnul. Căci este intenția lui Dumnezeu ca el să fie văzut: vederea lui Dumnezeu înseamnă dobândirea nemuririi și nemurirea îl aduce pe om mai aproape de Dumnezeu” (IV, 38) Trebuie observat și comentat că Sfântul Irineu în *Demonstrația învățăturii apostolice* (15) că omul mai înainte de Cădere era nemuritor prin natură. Ceea ce apare contradictoriu nu este necesar cazul dacă analizăm cele două perspective diferite din care a scris sfântul Irineu textele respective. Interpretarea implică importantul „dacă” în Sfântul Irineu – dacă omul ar fi păstrat porunca lui Dumnezeu, dacă omul ar fi rămas subiectul nestrăciunii. În gândirea sa este clar că acest „dacă” este complet speculativ și teoretic, nu real și existențial. Înseși natura existențe create și adâncimea libertății duhovnicești din gândirea sa face acest „dacă” existențial lipsit de sens.

Dumnezeu invizibil din naturii, se descoperă, se manifestă pe sine omului prin Logosul, principiul tuturor manifestărilor. Aici există o simultaneitate și reciprocitate a cunoașterii și viziunii, căci Logosul îl descoperă pe Dumnezeu omului în timp ce îl descoperă simultan pe om lui Dumnezeu. Logosul a devenit om pentru ca oamenii să devină dumnezei (V, prefață).

Fiul este veșnic „Unul născut” al Tatălui. „Nașterea Sa” este „cu adevărat indescifrabilă... Numai Fiul știe cine l-a născut și Fiul cine l-a născut” (II, 28). „Fiul coexistă dintotdeauna cu Tatăl” (II, 30). „Fiul lui Dumnezeu nu a început să fie” (III, 18). „Prin Fiul care este în Tatăl și care îl are pe Tatăl, Cel care este a fost revelat” (III, 6). „Fiul este măsura Tatălui fiindcă îl conține pe Tatăl” (IV, 4). „Toți L-au văzut pe Tatăl din Fiul, căci Tatăl este invizibil Fiului, Fiul este vizibil Tatălui” (IV, 6).

„Există un Dumnezeu, care prin Logosul și Înțelepciunea Lui a făcut și a ordonat toate lucrurile... Logosul lui este Domnul

Iisus Hristos care în aceste vremuri din urmă a devenit om între oameni pentru ca să poată unii sfârșitul cu începutul, adică pe Om cu Dumnezeu” (IV, 20). „Dumnezeu a devenit om și Domnul a fost cel care ne-a mântuit” (III, 21). „El L-a unit pe Dumnezeu cu Omul...dacă El a depășit adversarul omului ca om, dușmanul nu ar fi pur și simplu depășit. Dacă el nu l-ar fi văzut pe Dumnezeu care le-a oferit mântuire, nu ar fi trebuit s-o avem ca și o posesiune sigură.” Dacă omul nu ar fi unit cu Dumnezeu, omul nu ar fi devenit un părtaș la nemurire. Căci mediatorul între Dumnezeu și om nu ar putea deveni un părtaș al nemuririi. Căci mediatorul între Dumnezeu și om a trebuit să aducă ambele partide în prietenie și armonie prin înrudirea cu ambele și să îl prezinte pe om lui Dumnezeu și să îl facă pe Dumnezeu omului și să îl facă pe Dumnezeu omului. În ce fel putem noi să ne împărtășim de adopția fiilor lui Dumnezeu decât numai prin Fiul prin care am primit frățietate cu Tatăl, decât numai dacă Logosul lui Dumnezeu s-a făcut carne și a intrat în comuniune cu noi?” (III, 18). „Domnul ne-a răscumpărat prin sângele său și și-a dat viața sa pentru viața noastră, carnea Lui pentru carnea noastră și a turnat din Duhul Tatălui să ne unească și se îl reconcilieze pe Dumnezeu cu omul, aducându-L pe Dumnezeu jos la om prin Duhul și ridicându-l pe om la Dumnezeu prin Întruparea Sa” (V, 1). Duhul Sfânt, „ungerea” la se referă constant Sfântul Irineu nu numai în forme credale ci și în termenii activității sale – „Duhul pregătește omul pentru Fiul lui Dumnezeu,” „Duhul suplinește cunoașterea adevărului,” „Duhul a descoperit *iconomia* Tatălui și a Fiului în spre om,” Duhul este „apa vie” care este vărsată de Domnul.

### *Clement al Alexandriei*

Clement al Alexandriei a fost născut, după Sf. Epifanie în Atena probabil în anul 150. Părinții lui erau păgâni și la un anumit moment s-au convertit al creștinism. Pentru a-și crește cunoștințele despre creștinism, Clement a călătorit prin Siria, Palestina și Italia.

În cele din urmă, în 180, sufletul său „a găsit odihnă” sub celebrul învățător Sfântul Panten în Alenxadria. Panten a călătorit extensiv în Arabia înainte de a veni în Alexandria unde a devenit primul învățător cunoscut al celebrei Didascalii, „școala învățaturii orale” – τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον. Didascalia ca și școala catehumenilor a devenit o școală importantă și vitală de teologie și capii ei au fost numiți și concediați de episcopul de Alexandria. Didascalia, la fel ca și școala lui Iustin care era mai mult o școală privată, era o „școală oficială.” Studenții sau „auditorii” erau din tot imperiul – acolo erau catehumeni, idolatrii, filosofi care reprezentau o varietate de școli de filosofie și gnostici de toate felurile. Misiunea didascaliei a fost să reacționeze împotriva acestor filosofii diferite, în special gnostice. Perspectiva polemică a Didascaliei era anti-gnostică. Reputația lui Panten ca și învățător a fost aclamată universal, mai ales de Clement și Eusebiu. Este îndoielnic că a scris ceva, deși Henri Marrou pretinde că el este autorul *Scrisorii către Diognet*.

Clement a devenit studentul lui Panten, apoi asociatul și asistentul său. El a devenit succesorul lui Panten, probabil în 200. Unul dintre studenții lui a fost Origen, după Eusebiu, deși unii cărturari moderni, în special Munck, nu sunt de acord – ei dezbate dacă Didascalia nu a fost nimic altceva decât o școală privată. Câțiva anii mai târziu Clement a trebuit să plece din Alexandria din cauza persecuției lui Septimiu Sever. Clement a murit în Capadocia, fără să mai vadă niciodată Alexandria, între 211 și 216. El a fost considerat Sfântul Clement de scriitorii creștini din secolele primare.

Am putea cunoaște puține despre viața lui dar caracterul și personalitatea lui au devenit destul de vii în scrierile sale. El a avut o educație largă – cunoștea bine filosofia, literatura, mitologia și poezia și cunoștea literatura creștină destul de bine. Cunoașterea Bibliei și a literaturii post apostolice, atât ortodoxă cât și eretică îi era foarte bună. Clement și-a dat seama că Biserica trebuia să fie în dialog cu lumea și că lumea era una a literaturii și a filosofiei

păgâne. Pentru el toate învățăturile seculare slujeau teologia dacă sunt abordate corect. El a prezentat credința creștină ca și un sistem de gândire lumii timpului său.

Cele mai importante trei lucrări ale lui Clement sunt *Îndemn către greci* – προτρεπτικός πρὸς ἑλληνας; *Tutorele* – Παιδαγωγός și *Stromata* – Στρώματαίς. Se mai păstrează o lucrare. Este o „omilie,” păstrată ca și o lucrare scrisă despre *Evanghelia Sfântului Marcu* 10; 17-31 și intitulată *Care este bogatul care se v-a mântui* – Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος? Într-o lucrare mai târzie Clement susține că bogăția nu exclude de la Împărăția lui Dumnezeu. Este atitudinea cuiva de a ține departe inima de dorința de bogăție și de orice atașament față de ea. Trebuie renunțat la patimă și nu la bogăție.

Cea mai importantă lucrare a sa pierdută este comentariul său la scrierile Vechiului și Noului Testament, inclusiv toate cărțile disputate, intitulate *Hypotyposeis* – ὑποτυώσεις. Majoritatea fragmentelor existente grecești sunt păstrate de Eusebiu. Alte fragmente există în *Patrum spirituale* a lui Ioan Moschus și în traduceri latine care merg până la vremea lui Casiodor (c. 540). Sfântul Fotie posedă toată lucrarea *Hypotyposeis* în greacă și scrie cu amărăciune despre ea (Bibl. Cod. 109): „o doctrină corectă este păstrată cu tărie în anumite locuri dar în alte locuri este stricată de noțiuni ciudate și neevlavioase. El susține veșnicia materiei, produce o teorie de idei din cuvintele Scripturii și reduce pe Fiul la o simplă creatură. El relatează povești incredibile despre metempsihoză și a existenței mai multor lumii înainte de Adam. Învățătura sa despre formarea Evei din Adam este blasfemiatoare și grosieră – și anti-scripturistică. El își imaginează că îngerii au avut intercurșuri sexuale cu femeile și au născut cu ele copii. El mai scrie că Logosul nu a devenit om în realitate, ci numai în aparență. El are o idee fantastică despre cei doi *logoi* ai Tatălui, dintre care cel inferior le-a apărut oamenilor.” Clement al Alexandriei a avut o reputație bună în Bizanț și pentru acest motiv concluzia Sfântului Fotie a fost că lucrarea nu este autentică cea a lui Clement. În acest caz Sfântul Fotie este probabil corect fiindcă ceea ce scrie despre

Clement nu este consonant cu lucrările existente a lui Clement. El nu a fost dochetist. Harnack l-a acuzat pe Clement, bazat pe un text din *Hypotyposeis* și din alte texte, de a crede de fapt în doi logoi, Logosul existent original și Logosul care era Fiul lui Dumnezeu. Harnack l-a interpretat greșit pe Clement. În Clement nu există o distincție între λόγος ἐνδιαθετος și λόγος προσφορικὸς dintr-o pereptivă ontologică. Aceasta nu distinge între cei doi numai în sensul că termenul λόγος προσφορικὸς îl lipsește pe Fiul de maiestatea deplină discernută de termenul λόγος ἐνδιαθετος. Ideea lui este mai clară. Logosul este unul și același din veșnicie. Când Logosul este gândit numai în activitatea sa *iconomică* și nu în viața veșnică există o tendință de a îl lipsii pe Logos de maiestatea deplină a veșniciei. Punctul său se opune interpretării lui Harnack. Ideea centrală a lui Clement este că Logosul este etern egal și distinct față de Tatăl și distinct tocmai ca și Fiu al Tatălui.

Ale lucrări pierdute sunt *Canonul ecclesiastic* sau *Împotriva iudaizantilor*, din care mai există un fragment; *Despre pronie*, din care mai există câteva fragmente; *Îndemn la răbdare* sau *Celor botezați recent*, din care este autentic un fragment; *Discursuri despre post*, *Despre Calomnie*, din care nu s-a mai păstrat nimic; *Despre profetul Amos*, menționată numai de Paladie și *Scrierile* din care nu mai există nici una.

Clement al Alexandriei este în cel mai real sens întemeietorul teologiei speculative, - întemeietorul apologeticii creștine pe baze sistematice. În acest sens el este diferit de scriitorii creștini menționați mai sus și este cât se poate de diferit de Sfântul Irineu, care ar fost mai mult un episcop și scriitor tradițional. Și Clement crede în depozit, în unicitatea învățăturii credinței creștine de la început. „Căci la fel cum învățătura este una, la fel și tradiția apostolilor este una” – μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὡςπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις (*Stromata* 7, 17). „Este părerea mea că adevărata Biserică, cea antică este una... din faptul că Domnul este unul care este la cel mai înalt nivel onorabil este lăudat ca un rezultat al unicității, căci este o imitație a primului

principiu. În natura Unului, Biserica este una. Prin urmare în substanță și idee, în origine și proeminență spunem că Biserica antică și catolică este singură, adunată în unitatea credinței... în unicitatea ei proeminența Bisericii ca și unitate, depășește tot restul lucrurilor și nu are nimic egal cu sine.” Cei care „pervertesc” „cuvintele divine” nu au cheia ci contra-cheia – ἀτυκλείς – “prin care ei nu intră după cum intrăm noi, prin tradiția Domnului” (7, 17). Clement discută pe larg relația dintre tradiție și Scriptură. Biserica are, ca “sursă de învățătură,” pe Domnul și Scripturile (7, 16).

Virtutea lui Clement este curajul său, abordarea sa neînfrică a culturii și filosofiei eline. El a fost acuzat de elinizarea creștinismului într-un sens negativ. Un creștinism care nu este elinizat cum se cuvine nu este un creștinism autentic. În acest sens se cuvine mai mult să vorbim despre creștinizarea elinismului care a produs o elinizare autentică a creștinismului. Clement s-a aventurat într-un nou teren și în mare măsură a fost plin de succes. De exemplu, în loc să respingă gnosticismul în totalitate, Clement a încercat să o „gnoză” creștină autentică. Acest lucru i-a permis creștinismului să folosească adevărul oricând era găsit. În această privință este aproape de Sfântul Iustin și în opoziție deschisă cu Tațian. Pentru Clement începutul înțelepciunii este credința. A confrunta filosofia dintr-o perspectivă creștină este deșert și fără temelie (*Stromata* 1, 20). Clement a crezut că credința și cunoașterea erau armonioase și că combinația potrivită a produs creștinul desăvârșit și adevăratul gnostic. În anumite momente el pare că rătăcește în filosofie dar principiul lui de bază este că „credința este superioară cunoașterii și că credința este criteriul cunoașterii” (*Stromata* 2, 4). Clement poate scrie că filosofia are o semnificație pedagogică pentru orice creștin care se poate ridica deasupra simplei credințe – ψιλή πίστις – la gnoză. Dar în același timp acest lucru trebuie făcut “în conformitate cu canonul Bisericii” – κατὰ κἀνονα ἐκκλησιαστικόν (*Stromata* 7, 7; 6, 15). Pentru Clement credința în Revelația este necesară pentru mântuire dar această



credință merge dincolo de sine, aproape într-o termionologie tillichiană, la ultimatul care este gnoza (Stromata 2, 2; 5, 1; 7, 10). Credința este acceptarea externă a lui Dumnezeu din cauza fricii și a respectului (Stromata 2, 12; 5, 1; 7, 12). Adevăratul gnostic trăiește într-o într-o “viziune inițiată” – ἐποπτική θεωρία – înțelegând și cuprinzând mântuirea din interior (Stromata 6, 10; 1, 2). Cei care numai cred – ἀπλως πεπιστευώς – au nevoie de curățire – καθάρσια – sau “oglină tainelor” – μικρά μυστήρια – a Bisericii dar gnosticul are nevoie de “tainele mari” – μεγάλα μυστήρια, ἐποπτεία (Protreptikos 1; 12 și Stromata 5, 11). Unii cărturari l-au criticat profund pe Clement în acest moment fiindcă se pare că el face o distincție între clasele de creștini – pe de o parte există începătorul nesofisticat care se agață de externul credinței; pe de altă parte, există gnosticul avansat care vede tainele lui Dumnezeu și care locuiește în comuniune cu Dumnezeu printr-o inimă plină de înțelegere. Acești critici detectează în acest moment o influență stoică, discriminarea stoică a celor care avansează – προκόπτοντες. O astfel de interpretare, deși ajunge la un punct real, interpretează acest lucru nu din îndemnul primar creștin de a avansa în virtuțile creștine, nu din perspectiva chemării creștine biblice la desăvârșire, chemare la efort, nu din dinamismul lăuntric al unei lupte realiste și existențiale a duhovniciei, nu din cotextul paulin al alergării la întreceri sportive. Mai mult, acești critici se uită la fenomenul duhovniciei creștine primare din perspectiva teologiei reformate. Nu numai că nu este corect să îl evaluăm pe Clement al Alexandriei dintr-o astfel de perspectivă dar este și o adordare revizionistă față de istoria intelectulă. Noul Testament accentuiază dinamismul creșterii duhovnicești, de la a fii “prunci” în Hristos la creștere constantă în credință duhovnicește și intelectual.

Pentru Clement Dumnezeu nu este dincolo de natură – ἐνέκεια τῆς οὐσίας – și abordată apofatic (Stromata 5, 11, 12). El este Creatorul. „Dacă astfel făcând abstracție de tot ceea ce aparține trupurilor și lucrurile numite corporale, ne avântăm în măreția lui Hristos și avansăm în imensitate prin sfințenie, am putea ajunge

întru câtva la concepția de Atotputernic, știind nu ceea ce este El, ci ceea ce nu este. Forma și mișcarea, starea sau un tron sau loc, dreapta sau stânga, nu trebuie concepute ca aparținând Tatălui cosmosului, deși nu este scris... Prima cauză nu este în spațiu ci este mai presus de spațiu și timp, nume și concepție. Nimeni nu îl poate exprima pe Dumnezeu deplin. Din cauza acestei măreții el este considerat totul și Părintele cosmosului. Din el nu poate fi prezisă nici o parte. Căci unul este indivizibil... infinit în ființa Sa, fără dimensiuni, fără limite... dacă îl numim pe Dumnezeu nu o facem cum se cuvine, fie că îl numim Unul sau Binele sau Mintea sau Ființa Absolută sau Tatăl, Dumnezeu, Creator sau Domn. Dacă am vorbi nu ca și cum am înlocui un nume ci din cauza lipsei noastre de nume. Dacă folosim nume bune pentru ca mintea ar putea avea acestea ca puncte de sprijin cu scopul de a nu mai greși ale aspecte. Fiecare nume nu exprimă prin sine pe Dumnezeu ci toate numele combinate sunt indictive ale puterii Celui Atotputernic. Căci predicatele sunt exprimate fie din ceea ce aparține lucrurilor înșelor sau din relațiile lor mutuale. Nici una dintre acestea nu sunt admisibile în legătură cu Dumnezeu. El nu este înțeles de știința demonstrației, căci depinde de primatul și de principile mai binecunoscute. Nu există nimic antecedent Celui nenăscut. *Rămâne ca noi să înțelegem Necunoscutul prin har și prin Logosul care a venit de la el.*”

Dumnezeu „nu este subiectul demonstrației și prin urmare nu poate fi obiectul științei. Fiul este Înțelepciunea, Cunoașterea, Adevărul și tot ceea ce este înrudit cu acestea. Fiul este susceptibil demonstrației și descrieri. Toate puterile Duhului, devenind colectiv o unitate, se termină într-un punct – adică, în Fiul. Fiul nu este exprimat complet de concepția noastră a puterilor. El nu este numai Unul, ca Unitate, nici Mulți ca având părți, ci unul ca Toți. Căci El este cercul tuturor puterilor, care în El sunt rotunjite și unite. A crede în El și prin El, înseamnă a participa la Unitate, fiind uniți cu El indisolubil (*Stromata* 4, 25).

Unitatea Tatălui și a Fiului este exprimată clar de Clement. „Fiul este în El și Tatăl este în Fiul” (*Pedagogul* 1, 7). El este „Iisus, Logosul, cel care îi duce pe copii la mântuire. El este numit cum se cuvine Instructorul – παιδαγωγός.” „Instructorul nostru este Sfântul Dumnezeu Iisus, Logosul care este conducătorul umanității. Dumnezeu cel viu este Instructorul nostru.” În Vechiul Testament „Domnul Dumnezeu nu a fost numit fiindcă nu a devenit încă om.” Fața lui Dumnezeu este Logosul prin care Dumnezeu este manifestat și cunoscut.” Unii critici numesc atenția la referința lui Clement față de Logos „Care a apărut” cu afirmația: „Logosul era un înger dar noilor oameni i s-a dat un Nou Legământ și Logosul a apărut și frica s-a întors în iubire și acel înger mistic este născut – Iisus.” În acest cotext Clement discută mai mult teofaniile Vechiului Testament și face comentariul că în aceste teofanii a apărut cu adevărat Dumnezeu dar nu Dumnezeu Tatăl. Ear fiul lui Dumnezeu, Logosul care a apărut omului în aceste teofanii. De aici și referința la „îngerul mistic.” Este o interpretare realistă a teofaniilor, opusă interpretărilor de mai târziu a teofaniilor de Augustin care nu putea pricepe că Dumnezeu a apărut omului și a interpretat acele forme ca fiind un „har creat.” Augustin în general a avut probleme serioase cu relația lui Dumnezeu cu lumea creată. Clement, în acest moment este cât se poate de biblic. „Harul veșnicși adevărul au fost date de Iisus Hristos. Să observăm expresia scripturii: numai despre lege se spune că a fost oferită. Adevărul fiind harul Tatălui este lucrarea veșnică a Logosului și nu se spune că a fost „dat” ci a fost din Iisus fără de care nimic nu ar fi fost” (*Pedagogul* 1, 7).

Domnul, Instructorul este cel mai bun. El „simpatizează din marea Sa măreție a iubirii cu natura fiecărui om... nimic nu există fără ca cauza omului să nu fie susținută de Dumnezeu. Nimic nu este urât de Dumnezeu și nici chiar de Logosul. Căci ambii sunt una – adică, Dumnezeu. Căci s-a spus: „l-a început Cuvântul era în Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu” ... Prin urmare Dumnezeu iubește. Prin urmare și Logosul este Iubire” (*Pedagogul* 1, 8). „După

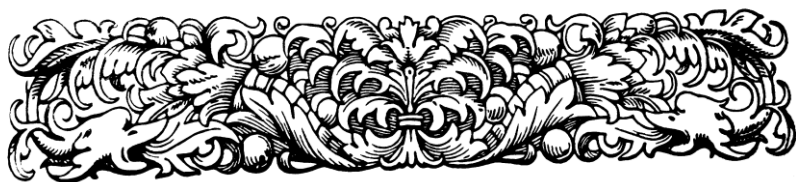
cum Logosul este Fiul în Tatăl,” el are atât iubirea cât și dreptatea prin relația mutuală a Tatălui și a Fiului... Putem concepe astfel foarte clar că el este unul și același Dumnezeu... este indisputabil, că Domnul este Fiul Creatorului. Și dacă Creatorul mai presus de orice este mărturisit că este drept și Domnul fiu Creatorului, atunci Domnul este fiul celui drept... de dragul omului Logosul a devenit om.”

Clement scrie tocmai despre falșii gnostici concentrându-se pe aspectele esențiale ale hristologiei. „S-au scris multe despre gnostici... Există mulți care trag distincția că credința se referă la Fiul și că el a venit și că se cuvine să-i respectăm patima sa. Trebuie să știm cine este Fiul lui Dumnezeu. Nu există cunoștință fără credință și nici credință fără de cunoștințe. Nici Fiul nu este fără Fiul, căci Fiul este cu Tatăl. Fiul este adevăratul învățător al Tatălui. Pentru ca să îl cunoștem pe Tatăl, trebuie să credem în Fiul că este Fiul lui Dumnezeu cel care învață, căci Tatăl ne duce de la credință la cunoaștere prin intermediul Fiului” (Stromata 5, 1). „Crede o omule, în cel care este om și Dumnezeu. Crede o omule, că Dumnezeu a suferit și este adorat” (*Protreptikos* 10).

În toate lucrările sale Clement vorbește și se referă și își dezvoltă gândirea sa cu unitatea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. „Părintele atotot iubitor a plouat Logosul său și a devenit hrana duhovnicească pentru bine. O taină minunată! Căci unul este Tatăl a toate, Unul Logosul a toate și unul Duhul Sfânt, unul și același în toate” (*Pedagogul* 1, 6). „Fi milostiv, O Instructore către noi copiii Tăi, O Tată, purtătorul lui Israel, Fiule și Tată, o Doamne. Dă-ne nouă care te ascultăm poruncile Tale ca să putem deăsvârși asemenea chipului Tău și cu toată puterea noastră să cunoaștem bunătatea lui Dumnezeu și bunătatea judecăților Sale... ca să lăudăm și să mulțumim Tatălui și Fiului Învățătorului și instructorului nostru, dimpreună cu Duhul Sfânt, toți într-una, în care sunt toate lucrurile, prin care toate lucrurile sunt una, a căruia este veșnicia și căruia oamenii îi sunt membre... pentru ca toți să lăudăm pe Cel bun, iubitor, înțelept, drept a căruia să îi fie mărirea acum și în vecii

vecilor. Amin” (*Pedagogul* 3, 12). Lauda treimică încheie omilia lui Clement *Cine este bogatul care se v-a mântuii?* „Căruia, prin Fiul său Iisus Hristos, Domnul celor vii și a celor morți și prin Duhul Sfânt, să îi fie mărirea, cinstea, puterea, maiestatea veșnică acum și pururea, din neam în neam și în vecii vecilor. Amin” (42).





## CAPITOLUL ȘASE

### **GÂNDURILE ESENȚIALE ALE PRIMILOR APOLOGEȚI - DEPOZITUL APOSTOLIC**

**T**oți apostolii sunt afundați și se referă constant la „tradiție,” la „regula credinței,” ca la ceea ce a fost primit și păstrat, „primul depozit.” Gebhardt a colecționat majoritatea referințelor textuale – *ἡ διδασχὴ τὸ μάθημα ἢ παράδοσις ὁ κανὼν πίστεως τὸ κήρυγμα τὰ διδάγματα τοῦ χριστοῦ, ἢ παράδοσις τῶν ἀποστόλων ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικὸς τῆς ἐκκλησίας, regula fidei, regula veritatis, traditio apostolica, lex fidei, fides catholica.* Aceasta nu a fost numai un fel de rânduială la care se referă apologeții. A fost mai mult o realitate vie după cum s-a descoperit Dumnezeu omului în Dumnezeu omul Iisus Hristos, după cum a fost aceasta o „revelație” autoritativă – cu adevărat divină – a esenței Noului Legământ față de apostoli și prin ei Bisericii. Era o referință la o realitate sacră. Se găsește în Noul Testament, este păstrată de apologeți, ca bază a credinței celei vii și păstrată continuu în Biserică – întradevăr, aceasta este ceea ce se intenționează prin Sinoadele Ecumenice când se declară: „urmând părinților...” Adâncurile acestei aderențe față de depozitul apostolic sunt pătrunse de Sf. Ignație și Sf. Irineu, dintre care ambii declară că Biserica există chiar și dacă nu există documente scrise. Pentru Sf. Ignațiu Iisus Hristos este documentul original. Sf. Irineu se referă la triburile barbare care au credința originală – *sine charta et atramento* – scrisă în inimile lor prin sucesiunea apostolică. Acest

principiu, această credință în depozitul original și sacralitatea lui, este ceea ce Sfântul Victor al Lerinului obișnuia să descopere în „noutatea” gândirii lui Augustin despre predestinație și păcatul original. Această schiță a referințelor nu v-a părăsi Biserica niciodată. Sfântul Atanasie v-a scris că „tradiția adevărată originală, credința și învățătura Bisericii catolice, acordată de Domnul și „proclamată de părinți” (*Ad Seraphionem* I, 28). Aceasta nu numai că formează dar este conștiința Bisericii de sine. Luptele teologice ale teologilor bizantini vin din inima Bisericii și sunt rezolvate unanim.

### *Despre natura și cunoașterea lui Dumnezeu*

Când apologeții iau în considerare natura și cunoașterea lui Dumnezeu, ei speculează sau teologhiesc din cadrul schemei depozitului apostolic. Dacă un anumit limbaj al lor este filosofic, aceasta nu înseamnă că acest limbaj filosofic este în contradicție cu ceea ce a fost revelat. Într-adevăr, apologeții considerau în general că Dumnezeu a descoperit elemente ale adevărului în toată istoria, că elementele adevărului, întotdeauna consonante cu revelația Vechiului Testament și cu depozitul apostolic, se găseau în filosofia greacă și în general în cultura greacă – Tațian este o excepție. Nu trebuie uitat că ei credeau că Platon și-a luat unele idei din Scriptura ebraică.

Unitatea – εις θεός – și monarhia lui Dumnezeu – τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν au fost doctrine centrale învățate de apologeți. Dumnezeu este complet dincolo de ceea ce este creat – τὸ ἀκατάληπτον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀνεκδιητόν. Dumnezeu este fără de început – ἀναρχος, ὅτι ἀγέννητος. El este perfect – τέλειος – și fără de nici o nevoie – ἀπροσδεής. El este veșnic și neschimbat – ἀναλौωτος καθότι ἀθάνατος. El este cauzalitate absolută – αὐτός ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑποστασις. Dumnezeu este suveran, Părintele a toate – δεσπότης τῶν ὅλων. Dumnezeu este înțelepciune, duh, minte și rațiune – σοφία, πνεῦμα, νοῦς λόγος. El este Părintele dreptății și al bunătății – πατήρ τῆς δικαιοσύνης καὶ πασῶν τῶν

ἀρετῶν χρηστότης – și Pantocrator – παντοκράτωρ ὅτι αὐτός τὸ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει. Accentul pus pe unitatea monarhiei lui Dumnezeu este de a proteja pe Dumnezeu ca necreat, ca și cauza existentă prin sine a întregii existențe, a tot ceea ce este „creat.”

### *Apologetii și Logosul - Influența lui Filon*

Pentru apologeți, la fel ca și pentru Sfântul Ioan, Dumnezeu Tatăl se descoperă pe sine umanității, se leagă de existența creată, prin Logosul său. Atât filosofia greacă, cât și gândirea iudaică au avut o teologie a Logosului. Principalul purtător de Cuvânt pentru teologia Logosului gândirii iudaice a fost Filon evreul, filosoful și teologul iudaic alexandrin. El s-a născut undeva între anul 13 și 30 înainte de Hristos și a murit în aproximativ anul 45 după Hristos. Pentru Filon, la fel ca și pentru apologeți, Dumnezeu este complet altul, complet transcendent. El este ființă pură sau „ceea ce există cu precădere” – τὸ ὄντως ὄν. El este lipsit de calitate – ἀποιος. Dumnezeu nu poate fi numit – ἀκατόνομαστος, inefabil – ἄρρητος, incomprehensibil – ἀκατόληπτος. Filon aduce o nouă gândire în filosofie, o distincție care nu a fost făcută mai înainte dar o distincție care v-a devenii vitală pentru Părinții Bizantini și greci, culminând în gândirea Sfântului Grigorie Palama (†1359). Pentru Filon era complet imposibil ca Dumnezeu să fie cunoscut în esență de orice creatură. Toți termenii catafatici a lui Dumnezeu din scriptura iudaică trebuie înțeleși apofatic. Chiar și termenii Septuagintei de „Dumnezeu” și „Domn” nu se referă la esența lui Dumnezeu, la τὸ ὄν. Acești termeni se referă numai la activitățile lui Dumnezeu, care pot fi cunoscute omului, dar nu l-a esența de necunoscut τὸ ὄν. Θεός se referă la activitatea lui τὸ ὄν în lumea creată; κύριος se referă la prezența lui τὸ ὄν în lumea creată. Aceste activități divine sunt pentru Filon puteri – δυνάμεις. „Cel care există existând” se leagă de lumea creată prin Logosul. Doctrina lui Filon despre Logos este inconsistentă și uneori contradictorie. Totuși, principala sa idee este clară. Logosul este legătura, forța coesivă –



τόπος – care unește totul cu necunoscutul. τὸ ὄντως ὄν, în timp ce ține simultan ordinea creată distinct față de τὸ ὄντως ὄν. Multe din această doctrină a Logosului este luată de la stoici dar cu distincția importantă că pentru Filon realitatea nu este materială, nu este restrânsă de fizicalitatea stoicilor.

Stoicismul a reacționat viguros față de distincția din filosofia platonice între lumea imperceptibilă, transcendentă și lumea simțurilor. Pentru stoici realitatea era materială, fizică. Totuși, în perspectiva lumii lor stoicii distingeau între „materia lipsită de caracter și neformată” și principiul care a organizat acest material – rațiunea dinamică, Logosul. Deși stoicii se refereau la Logos ca și la πνέμα, acest “duh” era material. Logosul, *anima mundi*, penetrează ca și o formă mai înaltă de materie, realitatea „materiei neformate.” Toată realitatea este plină de microcosmosul întregului. Logosul conține „rațiuni seminale” – λόγοι σπερματικοί care reflectă într-un anume fel Logosul, λόγοι σπερματικός. La fel și omul a fost un microcosmos și în om stocii au distins între cele două aspecte al sufletului. Există „Logosul immanent” – λόγος προφορικός. Faptul că termenii precedează gândirea creștină, faptul că a fost mai întâi folosit de stoici, nu slăbește în nici un fel importanța lor când apologeții îi folosesc în legătură cu Logosul, Fiul veșnic al lui Dumnezeu, căci originea termenilor sau ideilor nu are nimic de a face cu adevărul sau falsitatea.

Filon s-a tras atât din tradiția filosofică iudaică și greacă a Logosului și a unit-o cu accentul lui pe transcendența divină a lui τὸ ὄντως ὄν. Filon ridică termenul de λόγος ἐνδιάθετος și λόγος προφορικός la un nivel divin, la gândurile din mintea lui Dumnezeu. La un anumit moment Filon vorbește despre Logos ca și „Fiul unul născut” dar să pretindă orice fel de afinitate sau preferință a doctrinei creștine înseamnă a-l înțelege greșit pe Filon. Influența lui Filon asupra apologetilor nu poate fi nici exagerată și nici subestimată. Influența lui asupra lui Clement al Alexandriei este evidentă. Înțelegerea răului după Filon, a dezordinii lumii și omului i-a influențat pe apologeti. Răul vine din iubire de sine – φιλαυτία,

din orgoliu de sine – οἰησις, din dorințele senzuale – ἐπιθυμῖαι. Filon, la fel ca și apoloغيști în general, au pretins că toate ideile cele mai bune ale filosofiei grecești au fost deja anticipate sau conținute în scriptura evreiască.

### *Logosul immanent și cel exprimat*

Pentru apologeți Logosul este agentul Tatălui în creație și Logosul descopere pe Tatăl și adevărul Tatălui întregii existenței create. Toată existența, exclusiv existența necreată a lui Dumnezeu, constă din „lucrurile făcute” – ποιήματα sau creatură – κτίσματα. Logosul este „copilul” lui Dumnezeu – τέκνον, „vlăstarul” lui Dumnezeu – γέωvημα și „Unul născut” al lui Dumnezeu – μονογενής. El este Logosul veșnic immanent – ἐνδιάθετος; care nu vine niciodată în existență – οὐχ ὡς γενόμεvον. Sf. Iustin scrie în *A doua sa apologie* (6): ὁ υἱὸς τοῦ πετρὸς καὶ θεοῦ ὁ μόνος λεγόμεvος κυριῶς υἱός. Este imposibil să îl concepem pe Dumnezeu fără Logosul Lui, căci Dumnezeu nu este ἄλογος. Dumnezeu ca și plinătate a rațiunii, își are pe Logosul Lui veșnic. Logosul este de o esență cu Dumnezeu – acest lucru nu este niciunde mai clar decât în Tațian (5) – θεός ἦν ἐν ἀρχῇ τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δυναμὶν παρειλήφαμεν... În legătură cu existența creată, cu lumea și cu umanitatea, Logosul este „exprimat” – προφορικὸς și în această expresie Logosul descoperă pe Tatăl, se exprimă pe Sine și simultan pe Tatăl. Aceasta nu înseamnă și nu implică că Logosul „devine” un ipostas pentru prima dată cu scopul de a crea. O astfel de opinie este o interpretare greșită complet a apologeților.

### *Problema terminologiei*

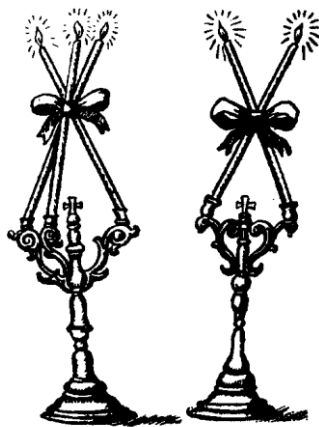
Este destul de corect că terminologia a fost pentru apologeți o problemă, la fel cum v-a fi și în secolele următoare ale controversei teologice. Apologeții nu au folosit întotdeauna o terminologie precisă, în special când au avut de a face cu distincțiile

veșnice. Din ființa divină, ei au știu, ei au crezut și au încercat să explice la anumite intervale aceste distincții. Ei au știu că mai înainte de creație Logosul era „cu Dumnezeu” și „era Dumnezeu.” Chiar și personalitatea Logosului era afirmată constant de apologeți – ei se referă constant la comunicația Tatălui cu Logosul, cu Fiul în special când discută mărturia *Facerii* „să facem om după chipul și asemănarea Noastră.” Când apologeții se referă la Logos ca și la „al doilea Dumnezeu” sau „în al doilea rând,” ei au puține intenții de a introduce subordinaționismul. Ei au intenția de a proteja monarhia divină, monoteismul, de a păstra Unicitatea și unitatea lui Dumnezeu. Chiar și Clement al Alexandriei, acuzat de Harnack că „se exprimă într-un astfel de fel că cu greu se poate evita distincția între Logosul și Tatăl Logosului Fiului,” învață că Logosul este Unul și același, de la începutul la sfârșitul lucrurilor. În corectitudine față de Harnack există un anumit text din lucrarea *Hypotyposeis* tot înțelesul este atât de clar că ar putea – prin sine – interpreta după cum a făcut-o Harnack. Sfântul Fotie a desconsiderat această lucrare și a considerat-o neautentică. Exclusiv al acestui pasaj învățătura lui Clement despre Logosul, adesea prost interpretată și înțeleasă, lucru de înțeles din contextul principal ortodox al gândirii apologetilor.

Este după cum v-a fi în veacurile viitoare, o problemă de terminologie cu apologeții. Nu este o exagerare să afirmăm că problema centrală a tuturor controverselor teologice v-a fi cea a terminologiei. Părinții Bisericii au avut motive întemeiate de a acorda atenție problemelor de terminologie, căci ei au încercat să găsească și să stabilească cuvinte și termeni potriviți concepțiilor lor despre Dumnezeu și care să exprime cuvinte și termeni care vor fi potriviți concepției de Dumnezeu și care să exprime precis și astfel să protejeze și să păstreze adevărurile credinței apostolice. Interesul lor pentru terminologie nu v-a fi excesiv dar necesar, căci este cuvântul, termenii, frazele cele care vor da o gândire și o precizie verbală necesară pentru expresia deplină a concepțiilor intelectuale. Teologii patristici și cei bizantini vor încerca să formuleze teologia

și crezurile lor cu claritate. Teologii patristici și bizantini vor încerca să formuleze teologia și crezurile cu claritate fiindcă nădejdea lor este de a stabili tradițiile vii ale Bisericii exprimându-le într-un sistem versatil de teologie. Această datorie nu v-a fi împlinită cu ușurință și speculațiile teologice, la fel ca și în epoca Părinților apostolici, se v-a dezvolta în multe direcții diferite. Toate vor coincide în principiile lor de bază și vor fi unite de experiența comună a Bisericii, căci „aceasta este taina Bisericii, aceasta este tradiția Părinților.” Accentul apologeților pe unitatea divină și pe monarhie – protecția monoteismului – a dus într-o câțiva la o încercare exagerată de a proteja monarhia divină și făcând astfel, ai au tins să transfere atenția de la distincția Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt pe unicitatea divină. Totuși, apologeții sunt adesea acuzați de a accentua distincția Fiului de Duhul *ad extra*, în *ὁκνοῦμαι*, într-un astfel de fel încât au “subordonate” pe Fiul și Duhul Dumnezeuului “real”, Dumnezeu Tatăl. Este adevărat că apologeții – destul de înțelegător – scriu mai mult despre legătura lui Dumnezeu cu lumea decât de existența lăuntrică, veșnică a lui Dumnezeu. Acest lucru este important fiindcă apologeții erau angajați într-un dialog cu lumea necreștină și au încercat să prezinte învățătura creștină a acțiunii lui Dumnezeu de a răscumpăra omenirea. Prin urmare, înseși natura datoriei lor a determinat conținutul și centru scrierilor. Pentru acest motiv este mai semnificativ că avem texte de la apologeți care reflectă destul de scurt, existența lăuntrică, veșnică a ființei divine. La fel cum primele documente creștine au fost scrise altor comunități creștine și de aici au asumat cunoașterea credinței, la fel ca și în scrierile apologeților trebuie să ne așteptăm să găsim multe despre existența lăuntrică, veșnică a lui Dumnezeu, tocmai fiindcă acesta a fost centrul datoriei lor, misiunii lor. În loc să fim surprinși de sărăcia gândirii lor despre existența lăuntrică, veșnică a lui Dumnezeu, nu trebuie să fim surprinși că au scris despre acest subiect atât de des. În acest sens, ei în mare măsură și-au depășit datoria lor.

Ca și o reacție la ideile gnostice și a accentului apologeților pe o teologie a activității *iconomice* a lui Dumnezeu, o teologie în care unii au detectat o tendință de a „subordona” pe Fiul Duhului, s-a născut un nou accent al gândirii – monarhianismul. Cărturarii moderni, împart monarhianismul în două forme – monarhianism dinamic și modalist. Ele sunt două modele de gândire diferite, atât în origine cât și în scop. Cele două modele sunt comune în aceea că ambele se centrează pe unicitatea divină, decât pe distincția Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. În aceste două modele de gândire ne întâlnim cu două tendințe care, în diferite forme, vor provoca credința Bisericii în secolele următoare. Monarhianismul dinamic este de fapt adopțianism, noțiunea că Hristos a fost un simplu om –  $\psi\iota\lambda\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  – asupra căruia Duhul s-a „pogorât” cumva și s-a „sălășluit.” Pentru adopțianiști sau în terminologie modernă pentru monarhieni dinamici, Iisus Hristos nu a fost întotdeauna Dumnezeu. La un anumit moment o „putere” a Tatălui sau a „Duhului” s-a pogorât pe omul Iisus – fie la concepție sau naștere sau botez sau la înviere. Modalismul sau monarhianismul modalist, cunoscut în est ca și sabelianism a tins să considere pe Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt ca și „moduri,” aspecte sau faze ale unei persoane divine.





## CAPITOLUL ȘAPTE

### MONARHIANISMUL

*Monarhiansimul dinamic în vestul latin*

*Alogi*

Primii oponenți cunoscuți doctrinei Logosului afirmate de apologeți au venit din Asia Mică și au fost potriviiți numiți alogi de Ipolit. Alogi erau oponenții stricți ai montanismului și al mișcărilor profetice din Biserică – toate profețiile trebuie excluse din Biserică. Opoziția lor față de profeții a fost combinată cu opoziția față de „Duhul” care în schimb a condus la opoziția față de *Evangelia Sfântului Ioan*, în special eradicarea anunțului venirii „Duhului” din Evanghelie. Ei au conclud că *Evangelia Sfântului Ioan* a fost scrisă „în numele lui Ioan” – εἰς ὄνομα Ἰωάννου – de Cerint gnosticul. Cărțile atribuite sfântului Ioan nu trebuie acceptate de Biserică. Cărțile atribuite lui Ioan nu trebuie primite în Biserică – οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐκκλησία. Pentru o varietate de motive *Evangelia Sfântului Ioan* era considerată neautentică – era acuzată de a fi docetică. Fiindcă alogi erau anti-gnosticici și anti-docetici ei sunt tratați cu ușurime de Sfântul Irineu și Ipolit. În respingerea Logosului alogii au accentuat viața umană în Hristos. Implicit din puținul care îl cunoaștem despre punctele lor de vedere este că ei aparent au respins veșnicia lui Hristos și au acceptat un fel de adopționism. Deși nu există

dovezi că au folosit un astfel de termen, aparent ei l-au conceput pe Iisus ca și un „simplu om” – ψιλός άνθρωπος, un om în care a avut loc progresul duhovnicesc, probabil datorită botezului. Alogi au fost primii din Biserică care au adoptat o modalitate de abordare critică față de scripturile creștine și tradiția creștină.

### *Teodot al Bizanțului*

Un adoptionism și mai serios a venit din orașul Bizanț. Întemeietorul monarhianismului dinamic, „întemeietorul, liderul și părintele revoltei care îl nega pe Dumnezeu” al adoptionismului a fost, scrie Ipolit, comerciantul de piele din Bizanț, Teodot – ἀπόσπασμα alogilor. Teodot, descrie ca fiind foarte bine educat, a venit în Roma în 190. Tot ceea ce se știe sigur este că Teodot a fost excomunicat – ἀπεκήρυξε τῆς κοινωνίας – de papa Victor din cauza hristologiei lui. Sfântul Ipolit ne informează că el învăța că Iisus a fost un om născut dintr-o fecioară prin puterea Duhului Sfânt printr-un decret special al lui Dumnezeu. Nu a existat nici o ființă divină sau persoană care să fi luat carne din fecioară. Duhovnicia lui a fost testată și ca rezultat s-a pogorât Duhul Sfânt asupra lui la botezul său, moment în care a devenit Hristos.

Cei doi mai importanți ucenici a lui Teodot au fost omonimii lui, Teodot Bancherul sau închirietorul de bani și Asclepiodotus. Se pare că sub influența acestor doi ucenici a întemeietorului acestui grup s-a stabilit o biserică separată cu propriul ei episcop. Ipolit dă salariul lunar al episcopului – 150 de dinari. Amândoi fac apel la tradiția apostolică. Ei au făcut apel la tradiția apostolică, pretinzând că poziția lor a fost acceptată de Biserică din vremea apostolilor până în vremea papei Zefirin (198-217), vreme în care adevărata credință a fost stricată. Încercarea lor de a stabili propria lor Biserică a eșuat. De fapt ceea ce au stabilit ei a fost o „școală de teologie” care nu era asemenea celor din Alexandria și Antiohia. Ei practicau exegeza criticismului textual Scripturilor Bisericii, dimpreună cu raționalismul și empirismul – ei

au studiat logică, matematica și științele empirice. Ei au respins interpretarea alegorică a Scripturii și în loc au folosit uneltele cărturărești disponibile pentru a încerca să descopere „textul original.” Ei se considerau cărturari și catolici dar erudiția lor a fost lipsită de obiectivitate și plină de prejudecăți și ei s-au găsit tăiați de la comunitatea cu Biserica catolică.

Poziția că urmașii lui Teodot au încercat pur și simplu să păstreze „hristologia romană mai veche” conținută în *Păstorul* lui Herma care nu înțelege înseși natura Bisericii romano catolice și semnificația *Păstorului* din Roma, deși există anumite puncte de similaritate între *Păstorul* și gândirea ucenicilor lui Teodot. Autorul *Păstorului* nu a fost în nici un caz un teolog. Gândirea sa se centrează numai pe probleme practice – în special pocăința – și de fiecare dată când se discută ceva de adâncime sau semnificație în teologie gândirea sa nu se ridică la nivelul datoriei. Nu este greu să afirmăm o confuzie a Fiului lui Dumnezeu cu Duhul Sfânt în *Păstorul*. *Păstorul* însă nu a determinat trăsăturile principale sau centrale ale teologiei romane, în special gândirea trinitară și hristologia. Hristologia evidentă în *Păstorul* este adopționistă dar toată lucrarea este ciudată și aparține stilului apocalipselor apocrife. Diferențele între urmașii lui Teodot și autorul *Păstorului* sunt mai mari decât orice similaritate.

Urmașii lui Teodot au încercat să distingă între Fiul veșnic a lui Dumnezeu și Cel crucificat, bazându-se mult pe accentul extrem pe Melchisedec, care era considerat a fi mult mai mărit decât Hristos. Hristos era numai o copie a originalului, marele preot Melchisedec, care era avocatul puterilor cerești înaintea lui Dumnezeu. Epifanie ne spune că „teodoțienii” sau „melchisedecii” își ofereau jertfele lor în numele lui Melchisedec – εἰς ὄνομα τοῦ Μελχισεδέκ, adevăratul Fiul al lui Dumnezeu, calea spre Dumnezeu, prințul dreptății. Că a existat o teologie a lui Melchisedec în Biserica primară, este un fapt ce nu poate fi negat. Că Melchisedec a înlocuit sau că a fost mai mare decât Hristos a fost în general destul de contrar înțelegerii „ortodoxe” a lui



Melchisedec în teologia Bisericii primare. El a fost considerat un tip, un prototip al lui Hristos, Marele preot cel veșnic. Teologia lui Teodot a fost mai mult o inovație în mai multe feluri – ei au refuzat să îl recunoască pe Hristos ca Dumnezeu, au refuzat să folosească *θεός* în legătură cu Hristos sau au respins complet orice fel de orice fel de Logos în teologie și respingeau *Evanghelia Sfântului Ioan*. Orice evaluare obiectivă a învățăturilor primului Teodot și a celui de al doilea Teodot și urmașilor lor, bazați pe cunoștințele pe care le posedăm despre ei, trebuie să concludem că ele stăteau cu mult mai afară din Biserică, că ei practic s-au excomunicat din cauza învățăturilor lor înflorite și neapostolice.

### *Artemas și lăncezeala modalismului dinamic în Roma*

Aproximativ cu treizeci de ani mai târziu un anumit Artemas, despre care știm puține, a încercat să reînnoiască gândirea generală a teodoșienilor. Tot ceea ce știm este că Artemas a refuzat să îl numească pe Hristos „Dumnezeu.” Acest Artemas era încă viu în 270 – știm acest lucru din actele sinodului de al Antiohia care îl interesau pe Pavel de Samosata. Întradevăr, Eusebiu ne informează că „Paul putea scrie scrisori lui Artemas și se spunea că ucenicii lui Artemas erau în comuniune cu Paul.” Novațian s-a putut foarte bine să se refere la ucenicii lui Artemas în *De trinitate* când menționează că cei care pretind că Iisus a fost *homo nudus et solitarius*. Dar în decadele și în secolele care au urmat Artemas și-a găsit numele inclus în obișnuitul „ebioniți, Artemas, Fotinus” și mai târziu numele de Nestorie v-a fi adăugat la această frază. Aceasta a devenit o frază standard când ne refeream la adopționiști.

Hristologia adopționistă – monarhianismul dinamic – este distrus esențial în Roma. Dar din timp în timp își ridică capul în cele mai neașteptate locuri. Augustin ne spune în *De Confessione* (7, 19, 25) că el, înainte de convertirea ultimă când încă se afla sub influența Sfântului Ambrozio al Milanului, îl concepea pe Hristos într-un fel neortodox: „îl conceeam pe Domnul meu numai ca și

un om de o înțelepciune uimitoare, pe care nimeni nu îl putea egaliza. Mai presus, fiindcă a fost născut într-un fel miraculos dintr-o fecioară, pentru a ne oferi un exemplu de a urî lucrurile temporale cu scopul de a câștiga nemurirea, el părea prin autoritatea sa dumnezeiască care o are pentru noi, de a fi meritat o astfel de mare autoritate ca și învățător. Dar ce taină poate fi conținută în aceste cuvinte, „Cuvântul s-a făcut carne,” nu poate să concep... L-am socotit o persoană care să fie preferată asupra altor oameni, nu ca și persoană a Adevărului, ci din cauza unei mari excelențe a naturii sale umane și o participare mai mare la înțelepciune.” Dacă în cele din urmă Augustin a respins tendințele de modalism dinamic în hristologia lui, doctrina sa trinitară v-a arăta un modalism clar. Hristologia lui Augustin v-a tinde spre adopționism dat se pot detecta în ea elemente de tendințe monofizite. Nu se știe dacă hristologia adopționistă a lui Augustin a acelor vremuri de mai înainte de botez a fost o influență lăncedă din zilele sale maniheene sau a fost un rezultat al contactului său constant cu creștinii care ar fi putut avea tendințe adopționiste.

### *Monarhianism modalist*

Nu a fost adopționismul – monarhismul dinamic – cel care a prezentat cea mai serioasă provocare lui Hristos ca și Logos Divin, hristologiei logosului. Mai mult, era doctrina care îl vedea pe Hristos ca și Dumnezeu într-un corp uman, Tatăl devenit carne. Împotriva ambelor forme de monarhianism lupta a fost purtată în vestul latin de Tertulian, Novațian și Ipolit și mai întâi de orice de Origen în estul grec. În vestul latin cei acri i-au susținut punctul de vedere au fost numiți monarhieni și patripasieni. În estul grec au fost numiți *sabelliani* sau sabelieni deși și acolo se folosea termenul de patripasieni.

La fel cum Ieronim a vorbit mai târziu de arianism – Biserica sa deșteptată și s-a găsit ariană, la fel și Ipolit scrie că controversa monarhiană a supărat toată Biserica – μέγιστον

τάροχον κατὰ πάντα τὸν κόσμον ἐν πάσιν τοῖς πιστοῖς ἐμβάλλουσιν. Tertulian și Origen scriu că majoritatea creștinilor erau susăicioși cu privire la Treimea iconomică și despre Hrsitos ca și Logos. Tertulian scrie în *Adversus Praxean* (3): „simplices quique, ne dixerim imprudente set idiotae, quae maior semper pars credentium est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum trasnfert, non intelligentes ucnicum quidem, sed cum sua iconomia esse credendum, expavescunt ad iconomian... Itaque duo set tres iam iactiotant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt monarchiam iniquiunt tenemus.” Origen în *Comentariu la Sfântul Ioan* (II; 3) scrie: ἑτεροὶ δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν καὶ τοῦτον ἐσταυρωθέν, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστόν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι τοιούτον δὲ ἐστὶ τὸ πλήθος τῶν πεπιστευκέναι νομιόμενων.

### Noețiu

După informațiile oferite de Sfântul Ipolit, modalismul modalist începe să se facă cunoscut istoric prin Noețiu al Smirnei, care a învățat din aproxomativ 180 în 200. Ipolit pretinde că el a fost originatorul – ἀρχηγόν – ereziei modalismului. Se pare că Praxeas a venit în Roma înainte de sosirea ucenicilor lui Noețiu și că a fost „primul care a importat în Roma din Asia acest fel de practică eretică” – *iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de iactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium* (Tertulian, *Adversus Praxean* 1). Noețiu nu a fost condamnat la prima sa judecată, ci la a doua în anul 200. Informația noastră primară ne vine de la lucrarea Sântului Ipolit *Philosophumena*, cunoscută și ca *Respingerea tuturor ereziilor* – Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλέγχος (9, 2-6) și din lucrarea lui mai scurtă cunoscută ca și *Omilie despre erezia lui Noețiu* – ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοῆτου τινός. Acest document valoros nu este o omilie ci o lucrare doctrinară mai scurtă, probabil o parte dintr-o lucrare mai largă.

Noețiu pretindea că Hristos „a fost însuși Dumnezeu și că Tatăl s-a născut, a suferit și a murit... El a crezut că el era Moise și că Aron [Elisei după Filastrius] a fost fratele lui. Când binecuvântații prezbiteri au auzit acestea, ei l-au chemat în fața Bisericii și l-au examinat. La început el a negat că a avut astfel de opinii. Mai apoi locuind între și adunând lângă el pe unii care au îmbrățișat aceeași eroare, el a voit să îi susțină dogma deschis ca fiind corectă. Binecuvântații prezbiteri l-au chemat din nou înaintea lor și l-au examinat. El a stat înaintea lor, spunând „ce rău fac mărindu-l pe Hristos” – *τί οὖν κακὸν δοξάζων τὸν Χριστόν?* Apoi după ce i-a examinat, l-au excomunicat din Biserică. El a fost purtat de mândrie și a întemeiat o școală... ei au răspuns într-o astfel de manieră: „dacă îl încunoștințez pe Hristos ca fiind Dumnezeu, El este însuși Tatăl, dacă este cu adevărat Dumnezeu. Hristos a suferit, fiind Dumnezeu. Consecvent Tatăl a suferi, căci el a fost însuși Tatăl.” Noețiu a apelat la textele scripturistice din Exod 3, 6 și 20, 3; Isaia 45, 14 și Romani 9, 5. „În caest fel, ei au ales să afirme aceste lucruri și să folosească numai un anumit set de pasaje, în aceeași manieră în care Teodot i-a angajat când a căutat să dovedească că Hristos a fost un om simplu. Nici unul din partide nu a înțeles problema cum se cuvine, căci Scripturile conmat lipsa lor de simțăminte și mărturisesc adevărul. Sfântul Ipolit exclamă: „căci cine nu v-a dmite că există un singur Dumnezeu? Totuși nu v-a nega *iconomia*.” El începe apoi o critică devastatoare a poziției lui Noețiu.

Doi ucenici ai lui Noețiu, Epigonus și Cleomenes, au venit în Roma și au propagat acest modalism, aparent cu aprobarea papei Zefirin (199-217). Sfântul Ipolit, descriindu-l pe papa Zefirin ca și un om prost, corupt și needucat scrie: „Epigonie a devenit ucenicul [lui Noețiu] și în timpul sejurului de la Roma și-a diseminat opinia sa lipsită de Dumnezeu. Cleomenes, care a devenit ucenicul lui, un străin față de Biserică atât în felul de viață cât și la obiceiuri, a colaborat cu această doctrină. În acel moment Zefirin și-a imaginat că el administrează afacerile Bisericii – un om neinformați și corupt.

El fiind convins de oferta de câștig, era obișnuit să cadă la înțelegere cu cei care erau prezenți cu scopul de a devenii ucenici lui Cleomenes. Înseși Zefirin, fiind momit de el, a căzut în aceleași opinii – și el îl avea pe Calist ca și ucenic, sfătuitor și campion. Școala acestor eretici în timpul [succesiunii acestor episcopi] a continuat să dobândească tărie și argumentare pentru faptul că Zefirin și Calist i-a ajutat să reușească (*Philosophumena* 9, 2). Epigonie și Cleomenes cu crezut că „când Tatăl nu a fost încă născut, el se numea pe drept cuvânt Tată. Când a voit să se nască, fiind născut, El a devenit Fiu... Hristos este Tatăl și însuși Tatăl a fost născut, a suferit și a murit.” A fost credința divinității depline a lui Hristos cea care i-a condus pe modaliști la această poziție: „căci Hristos a fost Dumnezeu și a suferit pentru noi, fiind înseși Tatăl, pentru ca să ne poată mântuii.”

### *Praxeas*

Esența a ceea ce știm despre Praxeas vine din lucrarea lui Tertulian *Adversus Praxean*. El a venit în Roma spre sfârșitul secolului al doilea din Asia unde s-a spus că a suferit închisoare pentru credința lui. Praxeas a venit în Roma mai înainte de sosirea lui Epigoniou și Cleomenes și probabil mai înainte de ca Sfântul Ipolit să aibă vreo înștiințare personală despre el. Se pare că a petrecut puțin timp în Roma, a întemeiat o școală și s-a mutat în Nordul Africii unde a fost primul care a ridicat topica în Cartagina. Praxeas nu a fost numai un modalist ci și un anti-montanist și a exercitat o influență asupra papei Victor și papei Zefirin întorcându-i împotriva montaniștilor. Tertulian scrie că „după ce episcopul Romei a fost înștiințat de cunoștințele profetice ale lui Montanus, Prisca și Maximila și ca și o consecință a înștiințării, el și-a vărsat pacea sa pe Bisericile din Asia, Frigia, tocmai el care a făcut acuzații false împotriva profeților și bisericilor lor și insistând pe autoritatea predecesorilor episcopilor în scaun, i-a obligat să își amintească de scrisoarea pacifică pe care a scris-o, la fel de bine ca

și renunțarea de a fi înștiințat de aceste daruri. Prin aceasta Praxeas a făcut un serviciu îndoit diavolului la Roma: unde a scos profețiile și a introdus ereziile.” S-a proclamat un lider al monarhienilor patripasieni – cei care apără monarhia lui Dumnezeu până în momentul în care susțin că Dumnezeu a suferit. Remarcile lui Tertulian că Praxeas „a pus pe fugă Paracletul și l-a crucificat pe Tatăl” – *Patrem crucifixit*. Tertulian era deja un montanist când scria împotriva lui Praxeas. El scrie că Praxeas a renunțat la greșala lui în scris „dar că a rezumat deliberat vechea sa credință, pe care a învățat-o după renunțarea la greșala lui.” Prin urmare „nu s-a auzit nimic de la el” dar „smoala lui Praxeas și-a scuturat semințele, fiind ascunse pentru o vreme, cu vitalitatea ascunsă sub o mască izbugnind acul la o viață nouă.” Tertulian jură „că se v-a înrădăcina din nou.” Se pare că Tertulian în *Adversus Praxean* se confruntă nu numai cu Praxeas ci cu modalismul care a izbucnit în Roma de la influența lui Noețiu. „Tatăl a fost născut și Tatăl a suferit. Iisus Hristos este ... Tatăl născut, Tatăl suferind, Dumnezeu însuși omnipotentul.” Tatăl și Fiul sunt aceiași persoană (*Adversus Praxean* 5). Apelul lui Praxeas la Scriptură include *Isaia* 45, 5 și *Ioan* 10, 30; 14, 9-10.

Trebuie accentuat că modaliștii erau interesați în apărarea monarhiei lui Dumnezeu, în protejarea monoteismului și în apărarea divinității depline a lui Iisus. Ei credeau că oponenții lor – cei ce credeau în Treimea *iconomică* – au înjurat cauza monoteismului – *ψάκουσιν συνιστάν ἓνα θεόν*. Asemenea lui Tertulian și Sfântului Ipolit, apărătorii Logosului ca și Fiul lui Dumnezeu, apărătorii celor trei persoane care sunt un Dumnezeu, au fost numiți diteiști – *διθεοί*. În acest sens Sfântul Ipolit se simte obligat să se apare – *οὐ δύο θεοὺς λέγω... δημοσία ὁ Κάλλιστος ἡμῖν ὁνειδίζει εἰπεῖν διθεοί ἐστε*. Modaliștii atacați de Tertulian îl identifică pe Tatăl cu Fiul – *ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum ipsum denique esse Iesum Christum... post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotentes, Iesus Chrsitus praedicatur*. Pentru ei Logosul nu este o substanță ci un

sunet – *quid est enim dices, sermo nisi vox et sonus ori set sicut grammatici tradunt, aer offensus, intelligibilis auditu, ceterum vanum nescio quid*. Apelul modalist al lui Tertulian invocă anumite texte scripturistice folosite de oponenții Sfântului Ipolit. Ei urăsc gnosticismul. În orice încercare făcută de a lua în considerare Logosul ca și Fiul veșnic a lui Dumnezeu ei nu reușesc și cad în „moduri” sau „aspecte” ale unui singur Dumnezeu. Căci confrunțați pe de toate părțile cu distincția între Tatăl și Fiul, pe care o menținem fără să distrugem uniunea lor inseparabilă... ei încearcă să interpreteze această distincție într-un fel care punctează cu opiniile lor: astfel că ei într-o persoană disting două, Tatăl și Fiul, înțelegând că Fiul este carne, că este om, că este Iisus; și Tatăl a fii Duhul, care este Dumnezeu care este Hristos” – *aeque in una persona untrumque distinguunt, patrem et filium, discentes filium carnem esse, id est hominem, id est lesum, patrem autem spiritum, mid est deum, id est Christum* (*Adversus Praxean* 27). Astfel ei în timp ce mărturisesc că Tatăl și Fiul sunt una, încep prin divizarea lor mai mult decât prin unirea lor. Căci dacă Iisus este unul și Hristos alta, atunci Fiul v-a fi diferit de Tatăl fiindcă Fiul este Iisus și Tatăl este Hristos. Ei au învățat o astfel de monarhie, presupun, în școala lui Valentin, făcând două, Iisus și Hristos” – *et qui enundemque contendunt et filium, iam incipiunt dividere illos quam unare; talem manoarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Iesum et Chrsitum* (27). Atacul lui Tertulian din acest capitol și din capitolul 4 este puternic și expune și împrăștie poziția oponenților lor.

### Sabelie

Cea mai originală formă de monarhianism modalist este cea a lui Sabelie care ar fi putut provenii de la Cirenaica. Atanasie și Epifanie ne informează că Sabelie a fost cel care a dat modalismului monarhianist baza sa filosofică și metafizică. În estul grecesc modalismul monarhianist a devenit indentificat cu „sabelianism.” Sfântul Ipolit scrie că Sabelie a fost mai întâi binevenit la Roma de Calist, dar excomunicat după ce Calist a devenit papa Calist I în

217. Nu se știe dacă Sabilie a părăsit Roma sau a rămas acolo. În orice caz, influența lui s-a răspândit dincolo de Roma. În Pentapolis, a izbucnit controversa trinitară în 257 și modaliștii au fost clasificați ca și „sabelieni”, chiar dacă Sabelie era probabil mort la acea dată – unii episcopi refuză să îl identifice pe Iisus ca și Fiul lui Dumnezeu. Dionisie al Alexandriei, mitropolitul lor și ucenicul lui Origen, provocându-le învățăturile l-a excomunicat pe Sabelie la un sinod în Alexandria în 260 sau 261. Provocând acest modalism Dionisie al Alexandriei a folosit limbajul suspectat că este asemănător cu subordinaționismul. În acest context papa Dionisie (259-268) a scris împotriva sabelienilor și oponenților lor „subordonaționiști.” Acest schimb între cei doi episcopi, Dionisie al Romei și Dionisie al Alexandriei, prefigurează controversele ariană.

Sabelie a distins monada din triada naturii divine. Gândirea sa esențială este că acea unitate a lui Dumnezeu se extinde – ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς – în cursul dezvoltării istorice a lumii în trei moduri diferite și trei perioade de revelație. Actul creației începe ostentativ cu acest trinitarism modalist, căci Dumnezeu începe să se manifeste în acest fel întreit numai cu creația și mai apoi în darea legii în Vechiul Testament – Tatăl este cel care este descoperit modalistic în Vechiul Testament, Fiul este în întrupare și Duhul Sfânt în „inspirație.” Revelația lui Dumnezeu în modul Duhului Sfânt continuă în regenerare și sfințire. Se spune că Sabelie a folosit analogia soarelui a modurilor de revelație treimică. Tatăl ca și formă – τὸ σχῆμα, Fiul ca lumină – τὸ φωτιστικόν și Duhul Sfânt ca și căldură sau ardere – τὸ θάλλων. Logosul este „monada în tranziție către triadă,” Dumnezeuul tăcut – θεός σιωπῶν – ca fiind distinct de „Dumnezeul vorbit” – θεός λαλῶν. Fiecare πρόσωπον este o altă διαλέσθαι și cele trei πρόσωπα sunt în realitate evoluții succesive ale Logosului ca Dumnezeu în legătură cu lumea – Περιφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτέ, ὡς περ ἀκτίνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὐθις εἰς οὐρανόν, ὡς ὑπὸ ἡλίου περιφθείσαν ἀκτίνα καὶ πάλιν εἰς τὸν κόσμον, καὶ καθεξῆς καὶ



καθ' ἑκάστα εἰς ἑκάστον τῶν καταξιούμενον... οὐχ ὁ υἱὸς ἑαυτὸν ἐγέννησεν, οὐδὲ ὁ πατὴρ μεταβέβληται ἀπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ εἶναι υἱὸς ... πατὴρ αἰὶ πατὴρ μεταβέβληται ἀπὸ πατρὸς τοῦ εἶναι υἱὸς ... πατὴρ αἰὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἦν καιρὸς ὅτε οὐκ ἦν πατὴρ. La fel cum Logosul vine de la Dumnezeu, la fel Logosul în cele din urmă se v-a întoarce la Dumnezeu și manifestarea modurilor trinitare v-a înceta.

După Epifanie urmașii lui Sabelie se certau: „ce vom spune? Avem un Dumnezeu sau trei dumnezei?” – τί ἂν εἰπωμεν, ἓνα θεὸν ἔχομεν, ἢ τρεῖς θεοὺς. Ei răspund la propria lor întrebare că ei nu învață politeismul – οὐ πολυθεῖαν εἰσηγούμεθα. Atanasie și Ilarie pretind că Sabelie s-a referit la o ființă ca υἱοπάτωρ, care se refră pur și simplu la o ființă a lui Dumnezeu. Nivelul de sofisticism i-a permis lui Sabelie să afirme că nu trebuie să vorbim de o suferință a Tatălui „ci că Tatăl a suferit σύρπεπονθεναι – cu Fiul.” Aceste formule de *comapsus est pater filo* pot formula a acest compormis.

Presupoziția că expresia ὁμοούσιος folosit de sabelieni este destul de posibilă, căci ei ar putea-o folosi cu viziunea teologică destul de ușor. Nu numai că putem vorbi de Fiul fiind *homoousios* cu Tatăl ci și cu Duhul Sfânt fiind *homoousios* cu Tatăl și cu Duhul Sfânt și toate aceste „moduri” de „ființă” *homoousios* unul cu altul tocmai fiindcă toate acest amnifestații au fost într-o esență manifestatoare a mai multor forme sau aspecte. Folosința sabeliană a termenului destul de diferită de felul în care acest termen teologic v-a fi folosit de Sfântul Atanasie și Sinodul de la Niceia.

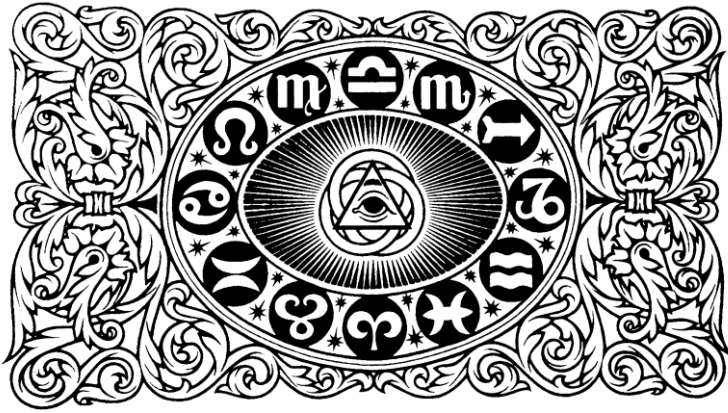
### *Monariansimul dinamic și estul grec*

Origen ne informează că mulți din estul grec au respins hrisitologia și că au unit pe Hristos cu Logosul și așa a fost între cei care au făcut distincție între tatăl și Fiul – καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐψχομένος ταρασσον... Origen a considerat acești adopționiști ca fiind ignorați sau „simpli” creștini. De fapt, Origen a avut pus un astfel de accent pe credința că Iisus a fost un om adevărat și că oponeții lui l-au legat de Paul de Samosata și Artemas. Pamfilie s-a

simțit obligat să vină în apărarea lui Origen și a atătat că Origen „a spus că Fiul lui Dumnezeu a fost născut din esența lui Dumnezeu, adică de aceeași esență cu Tatăl și că nu a fost o creatură care a devenit un fiu prin adopție ci un fiu prin natură, generat de Tatăl” – *quod Origenes filium dei de ipsa substantia natum dixerit, id est, omoousion, quod est, eiusdem cum patre substantiae et non esse creaturam per adoptionem sed natura filium verum ex ipso patre generatum*. Origen a încercat să le descopere adopționiștilor greșala lor dat în general au ignorat-o.

O reacție vehementă a avut loc în Bostra, Arabia când episcopul Beril a învățat o formă de monarhianism dinamic. Actele sinodului de la Bostra nu au spraviețuit dar se găsesc câteva fragmente în Eusebiu și Ieronim și un fragment în *Apologia* lui Pamfilie. Sinodul, după informațiile pe care le avem, a avut loc în 244 și a fost chemat Origen să îl examineze pe Beril. Eusebiu ne spune că Beril a fost convins de greșala lui de către Origen căruia i-a mulțumit că l-a corectat. Textele importante din Eusebiu aduc mai mult decât o interpretare. Bazați pe acest evidențe, în special din fragmentele *Comentariului către Epistola către Tit*, se pare că Beril susținea un punct de vedere adopționist al lui Hristos.





## CAPITOLUL OPT

### *TERTULIAN ȘI IPOLIT*

**D**oi dintre campionii luptei pentru monarhianismul dinamic și pentru monarhianismul modalist au fost Tertulian și Sfântul Ipolit. Ambii teologi au avut confrunțări cu Biserica – întradevăr, Tertulian v-a părăsit Biserica catolică pentru care s-a luptat atât de tare ca să se alăture monatanistilor și Sfântul Ipolit v-a devenit un anti-papă care își v-a termina viața în exil.

#### *Tertulian*

Quintus Septimius Tertulianus este – cu o calificare – părintele teologiei latine. Și cea mai influențabilă persoană în vestul latin în formarea terminologiei creștinismului latin. Tertulina este „părintele” teologiei latine în sensul că a fost primul teolog semnificativ care a scris în latină. În termenii de influență asupra generațiilor viitoare, titlul de „părintele” teologiei aparține cu adevărat lui Augustin. Influența lui Tertulian asupra scriitorilor

creștini latini subsecvenți este cât se poate de evidentă. Sfântul Ciprian ar spune, cu privire la lucrările lui Tertulian „dați-mi-l pe stăpân!”; tratatul lui Novațian *De trinitate* se bazează pe Tertulian; lui Augustin i-a plăcut să îl citească; *Commonitorium* a Sfântului Vincențiu al Lerinului îi datorează mult; *Tomul* papei Leon îi datorează multe. El a fost numit „adevăratul Creator al Bisericii latine” dar afirmați trebuie calificată. Căci nu avem nici un fel de a evalua influența unor traducători anonimi ai bibliei latine înainte de traducerea lui Ieronim. Din nefericire se știu puține despre viața lui Tertulian și ceea ce știm vine din lucrările lui Ieronim. El a fost ascuțit, pătrunzător, inteligent. Personalitatea lui reiese destul de clar din scrierile lui.

Tertulian a fost născut în Cartagina, probabil între 154 și 160. Părintele lui, ne spune Ieronim, a fost un „centurion proconsular” care ar putea însemna că a fost un centurion al cohorței orașului staționată în Cartagina sau un oficial care purta titlul din respect tradițional. Ambii părinți au fost păgâni și mai târziu el își plânge greșelile și prima sa atitudine sarcastică spre crezurile creștine – „*haec et nos risimus aliquando: de vestris sumus. Fiunt, non nascuntur christiani.*” El s-a specializat în drept, câștigându-și o reputație de invidiat ca avocat în Roma. Trecutul său legal v-a contribui la folosirea anumitor termenei teologice latini într-un fel legalist sau juridic. Este acceptat de toată lumea că el este avocatul Tertullianus, fragmente din scrierile sale fiind citate în *Pandects*, *Corpus Civilis*. Din scrierile lui devine aparent că a primit o excelentă educație greco-romană – era familiar cu istoria, filosofia, poezia, literatura antică, medicina, dreptul canonic și scria cu ușurință în greacă și latină. Ieronim mărturisește erudiția lui Tertulian – „*Quid Tertulliano eruditus, quid acutius. Apologeticus ejus et contra Gentes libri cunctam saeculi continent disciplinam*” (*Epistula* 70, 5). Sfântul Vincențiu al Lerinului laudă erudiția lui Tertulian din *Commonitorium* (24): „cine a fost mai educat decât acest om? Cine a fost mai competent decât el în lucrurile divine și în cele umane? Astfel că toată filosofia, toate secetele filosofiei, întemeietorii lor, aderenții lor și sistemele apărute

de ei, istoria și știința în forme multiple – toate au fost cuprinse de lărgimea intelectului său.” Eusebiu ne spune că Tertulian a fost „un om destul de familiar cu legile romane,” „un om distins între eminenții Romei.” Afirmția lui Ieronim că Tertulian a fost preot – *Tertullianus presbyterus* – este încă supusă negocierilor – Tertulian se întreabă în *De exhortationis castitatis* [*Îndemn la castitate*]: *nonne et laici sacerdotes sumus?*” Opinia generală este că a fost hirotonit preot în anul 200. Că a fost căsătorit este dincolo de orice îndoială – el recunoaște în scrisorile sale că a comis frecvent adulter și a scris o scrisoare *Către soția sa – Ad uxorem* – care conține sugestii și instrucții despre cum ar trebui să trăiască când v-a murii. Este clar din ceea ce ne spune despre caracterul său extremist – ca și tânăr, scrie el, „a băut din cupa patimii până la capăt” și era iubăreț pătimaș față de piese imorale și spectacolele sângeroase din arene. În orice caz, el se potretizează ca fiind imoral ca tânăr – „*ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.*” Aceasta mărturisește într-un fel extremismul vieții sale. Ieronim spune că Tertulian a trăit o viață lungă – „*fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem.*”

Convertirea lui Tertulian la creștinism a avut loc între 193 și 195. În Cartagina el și-a dedicat toate energiile apărării creștinismului, în scris și în învățătură în școala catehetică. O periodizare folosită de toată lumea a vieții lui Tertulian ca și teolog creștin este o diviziune a aceluși timp în trei perioade: din 195 la 206 este considerată perioada „catolică”; din 206 la 212 este perioada sa „semi-montanistă”; după 213 este perioada „monatinstă.” El și-a creat propriul său partid cunoscut ca și „tertulienii” care aveau una din bazilicile din Cartagina. „Tertulienii” au fost aduși înapoi în Biserică numai la vreo două secole și persoana care a realizat acest lucru și vorbește de el a fost Augustin în *De haeresibus* (86).

Tertulian a scris prolific. Există treizecișuina din scrierile lui. Conținutul scrierilor lui este bogat; stilul unic, puternic și vibrant. Este deplorabil că calitatea și unicitatea latinei sale este trecută cu vederea sau judecată pe nedrept ca fiind barbară. Cu adevărat

opinia filologului german din secolul al optâsprăzecelea, Ruhnken, a influențat mulți cărturari subsecvenți care numai citează opinia lui, o opinie dificil de înțeles. El este cel mai citat dintre toți scriitorii creștini primari și probabil cel mai puțin citit. Tertulian scrie cu entuziasm – chiar cu mânie și ură. El era destul de conștient de temperamentul său înflăcărat și a făcut multe încercări să îl controleze – „*miserrimus ego semper aeger caloribus impatientiae.*” El scrie cu sarcasm, cu o energie fulminantă, cu o convingere ardentă și cu o minte lucidă și pătrunzătoare. Este laudat de multe ori ca și un geniu literar și pe drept cuvânt. A creat enorm de multe cuvinte noi. Este adevărat că uneori gândirea sa este obscură, dar nu prea des. El combină originalitatea stilului cu introsepția pătrunzătoare în adevărurile credinței propovăduite. Ca și stilist nu are egal în literatura patristică latină. A combinat jocurile de cuvinte, epigramele, expresile paradoxale, invectivele și frazele memorabile. Nu este de mirare că este atât de des citat. El este autorul unor astfel de citate *credo quia absurdum est* sau *credendum quia absurdum est* – gândul vine de la Tertulian, chiar dacă nu în cuvintele care au ajuns până la noi; *De carne Christi* (5): „și Fiul lui Dumnezeu a murit; în orice caz acest lucru trebuie crezut fiindcă este absurd”; *veritas non erubescit nisi solummodo abscondi; quid ergo Athenis et Hierosolymis? Christus veritas est, non consuetudo; semen est sanguis Christianorum; și Testimonium animae naturaliter Christianae.* Este o listă lungă.

Lucrarea lui Tertulian *Ad nationes* [Către păgâni] este un atac la procesul juridic roman necorect cu privire la creștini. Din punct de vedere teologic cea mai importantă parte sa lucrării sale este discuția lui Tertulian despre conceptul de Dumnezeu în timp ce restul lucrării este o apărare bogată a creștinilor pe baze legale de un avocat strălucit și pasionat.

Unii cărturari consideră că *Apologeticum* este cea mai importantă lucrare a sa. Teologic nu este. Este o lucrare mai rafinată și mai unificată decât *Ad nationes* cu o audiență diferită în minte – se adresa lumii păgâne în general și guvernatorilor provinciilor romane. Totuși, lucrarea conține importante materiale

teologice. Dumnezeu este „invizibil, deși este văzut; incompreensibil, deși manifestat prin har; de neconceput, deși conceput de simțurile umane... Infinitatea lui Dumnezeu este cea care ne dă concepția Dumnezeului nevăzut, căci maiestatea Sa uimitoare îl prezintă omului ca simultan știut și neștiut.”

Această lucrare conține celebra afirmație că „sufletul este natural creștin.” Tertulian prezintă o descriere a cultului creștin (39), vorbește despre „uimitorul șoc” al „sfârșitului vecurilor” (32), despre venirea judecății și învierii (47), despre restaurarea finală a rasei umane, o restaurarea „în care nu există moarte sau o înviere repetată, dar de aici înainte vom fi aceiași și vom rămâne neschimbați. Cinstitorii lui Dumnezeu vor fi cu el veșnic, îmbrăcați în substanța potrivită a veșniciei. Cei profani și toți cei care nu sunt sfinți, vor fi pedepsiți la focul veșnic” (48).

Tertulian discută pe scurt hristologia în lucrarea sa: „El a apărut între noi, a cărui venire de a renova și ilumina natura omului a fost anunțată de Dumnezeu – mă refer la Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Astfel Capul suprem și Stăpânul acestui har și discipline, Iluminatorul și antrenatorul rasei umane, propriul Fiul al lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu a fost vestit între noi, a fost născut – dar a fost astfel născut că nu a rușinat numele Fiului și a originii Sale cerești. Nu a fost soarta Lui de a avea ca și Tată al său, prin incest cu o soră sau prin încălcarea unei fice sau o altă soție, prin incest cu o soră sau prin violul unei surori sau al soției altcuiva, un demiurg în forma unei șarpe sau bou sau iubitor al destinului transmutându-se în aurul lui Danus. Ei sunt divinitățile lui. Fiul lui Dumnezeu nu are nici o mamă care ar implica necurăția. Ea, pe care oamenii cred că este mama lui în sens obișnuit, nu a intrat niciodată în legătura căsătoriei. Mai întâi voi discuta natura lui esențială pentru că natura lui v-a fi înțeleasă. Am afirmat că Dumnezeu a creat lumea și tot ceea ce conține prin Puterea, Rațiunea și Cuvântul. Este cât se poate de evident că filosofii voștri privesc Logosul – adică Cuvântul și Rațiunea – ca și Creatorul Universului. Am învățat că El vine de la Dumnezeu și că în

procesiunea sa el este Fiul lui Dumnezeu. Ceea ce a venit din Dumnezeu este Fiul lui Dumnezeu și cei doi sunt una. El este al doilea în ordinea existenței – în demnitate, nu în natură. El nu s-a retras din sursa originală, ci a venit înainte. Această rază a lui Dumnezeu, ... prin pogorârea într-o anumită fecioară și făcut carne în pântecele ei, este prin naștere sa Dumnezeu și om uniți. Carnea formată de Duhul este hrănită, crește prin naștere la maturitate, vorbește, învață și este Hristos... în toată maniestatea Dumnezeirii descoperite... El este Logosul lui Dumnezeu, acel Cuvânt Prim născut, acompaniat de putere și rațiune și bazat pe Duhul – că Cel care a făcut acum toate lucrurile prin Cuvântul Său este unul și același... În mod precis Hristos a avut dreptul de a revela Divinitatea, care a fost de fapt propria sa posesiune esențială” (21).

În *Tertulian* argumentează dacă creștinii sunt buni cetățeni, accentuând că creștinii slujesc în forțele armate: „pescuim cu voi, slujim în armată cu voi” (42). „Am umplut toate locurile voastre, orașe, insule, sate, comunități, piețe și câmpurile armate” (37). El cere atenție față de mărturia lui Marcus Aurelius că „rugăciunile creștinilor care s-au întâmplat să fie în armată” au făcut să se retragă o secetă în Germania (5) – Tertulian se referă la aceasta în *Ad Scapulam* (4). În *De idolatria*, Tertulian își descoperă propriul punct de vedere: „se ridică problema dacă un credincios poate sluji în armată și dacă armata poate fi primită în credință, chiar a soldaților privați care nu sunt în rândurile de jos și care nu sunt sub necesitatea de a îndeplini sacrificii sau de a administra pedepse capitale. Nu există nici o congruență între sacramentele divine și umane, între standardele lui Hristos și cele ale diavolului, între câmpul luminii și cel al întunericului (19). Cele două texte nu sunt contradictorii. În primul Tertulian face apel la faptul că creștinii sunt în realitate în armată – el arată realitatea situației. În al doilea text el proclamă ceea ce consideră a fi idealul, poziția corectă. Este adevărat că el își ascunde propriul punct de vedere în *Apologeticum*.

Lucrarea lui Tertulian *Ad Scapulam* este un fel de capodoperă care conține un material prețios despre credința



ardentă a creștinilor care se confruntau cu persecuția și martiriul. A fost scrisă către Scapula, Guvernatorul Africii (211-213) și un persecutor al creștinilor. La feșl ca și în alte lucrări ale sale aici Tertulian proclamă crezul său în libertatea conștiinței, libertatea religiei: „este un drept uman fundamental, un privilegiu al naturii, că fiecare om poate venera conform propriilor convingeri: religia omului nici nu ajută și nici nu rănește pe aproape. Nu este o parte a religiei de a obliga religia – la care libertatea voinței și forța nu trebuie să ne conducă – victimele sacrificiale cerându-se o minte care voiește. Căci ei nu au nici o dorință a oferirilor de la cei care nu voiesc, decât numai dacă sunt animați de un duh al mulțumirii, care este ceav cu totul nedivin” (2). „Creștinul nu este dușmanul nimănui, cu atât mai mult Împăratului de la Roma, care știe că a fost numit de Dumnezeu” (2). Tertulian scrie pe larg despre faptul că Împăratul a fost „numit de Dumnezeu,” despre Împărat ca fiind ființa umană lângă ființa divină în lumea de dincolo care de la Dumnezeu a primit toată puterea sa și este mai mic decât Dumnezeu” (2). El prezintă apoi o afirmație mișcătoare: „cruzimea voastră este mărirea voastră. Numai observați că având astfel de lucruri de îndurat, nu ne simțim obligați să ne grăbim la luptă fiindcă nu ne este frică de ei, ci din contră, chiar le invităm atacurile... Nu avem alt stăpân decât pe Dumnezeu. El este înaintea voastră și nu poate fi ascuns de voi. Lui nu îi puteți face nici un rău. Cei pe care voi îi priviți ca și stăpâni sunt numai oameni și într-o zi ei trebuie să moară. Totuși, această comuniune nu v-a pierii niciodată, căci fi-și siguri că în timpul răsturnării lor ei vor crește în putere. Căci toți care sunt martorii răbdării nobile a martirilor, plini de neliniști sunt plini de dorință să examineze în problema aflată în discuție. Imediat cei ei vor cunoaște adevărul, ei devin ucenicii lor” (5).

*Adversus Judaeos* a lui Tertulian conține materiale interesante, trage niște concluzii – în special capitolul 8 – despre *Dialogul cu Trifon* a lui Iustin și conține o secție neautentică – capitolele 9-14, care sunt împrumutate din a treia carte a lui Tertulian din *Adversus*

*Marcionem* dar sunt complitate cu grabă și într-un fel fragmentar și sporadic. Un gând remarcabil din această lucrare este raționamentul lui Tertulian că „legea” precede lui Moise – că legea a fost prezentă ontologic de la începutul umanității. „Căci de ce Dumnezeu, întemeitorul întregului Univers, Guvernatorul întregii lumi, Modelatorul umanității, Purcăzătorul națiunilor universale să fie crezut că a dat o lege prin Moise oamenilor și să nu fie spus că a dat-o tuturor națiunilor? Căci dacă nu ar fi dat-o tuturor, atunci nu ar fi permis prozelitilor să aibă acces la ea. Dar – este consonant cu buinătatea lui Dumnezeu și cu achitatea Lui, ca și Modelator al umanității – să dea tuturor națiunilor legea, care le vremuri dfinite și potrivite trebuie păzită. Căci În legea dată lui Adam recunoaștem în embion toate preceptele care au apărut după ce i-au fost date lui Moise... Căci prima lege a fost dată lui SAdam și Eva în Rai, ca și pânțelele tuturor perceptelor lui Dumnezeu... În această lege primordială și generală a lui Dumnezeu, păzirea căriea a fost sancionată, recunoaștem ca fiind incluse toate preceptele în speical cele ale legii posterioare, care a germinat când a deslușit momentele potrivite. O superinducție potrivită a legii ete lucrarea acelaiși ființe care a permis un percept... Pe scurt înainte de legea lui Moise, scrisă pe piatră, cred că a existat o lege nescrisă, care ear obișnuit înțeleasă natural și ținută natural de părinți. Căci de ce a fost „găsit Noe drept,” dacă în cazul lui nu ar fi precedat o lege înțeleasă habitual? De ce a fost socotit Avraam „un prieten al lui Dumnezeu” dacă nu pe baza echității și dreptății în păstarea legii naturale?” (2). Raționamentul lui Tertulian bazat pe un principiu legal echității și pe legea naturală a creat ramificații teologice. Această noțiune a tuturor lucrurilor conținute în embrion în Adam vor avcea influenată mai târziu în Augustin când el își v-a dezvoltat doctrina sa specifică a păcatului originar. Tratând sabatul Tertulina distinge între sabatul ebraic care era „temporar” și sabatul „veșnic.” Creștinii țin și participă al sabatul „veșnic.” Tertulian mânuiește tema lui Hristos, Mesia într-un fel specific. Scripturile ebraice au prezis că Mesia v-a venii, că v-a conduce „pământul universal,” în

care „toate națiunile” vor crede. Este idea universalității cea care îi atrage atenți alui Tertulian. „Căci în cine să fi crezut neamurile dacă nu în Hristos care a venit deja? Căci cine ar putea domnii peste toate națiunile dacă nu Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care a fost anunțat și destinat să domnească în veșnicie? Căci dacă Solomon a „domnit,” de ce a domnit numai în laturile Iudeii” (6). Ceea ce distinge această lucrare de restul lucrărilor de aceeași natură este faptul că Tertulina tzonează ca și cum ele ar fi un caz egal, argumentând toate punctele la fel ca și într-un tribunal roman.

*De praescriptione haereticorum* [Despre prescripția ereticilor] este interesantă atât în conținut cât și în felul legal în care este prezentată. Egal depinde de termenul legal roman *praescriptio*, un termen juridic care implică o obiecție care previne apărătorul de a avea un caz. Folosind termenul legal de *praescriptio*, Tertulian lipsește ereticii de baza poziției lor. El leagă argumentul legal *praescriptio* de apelul la tradiția apostolică. O *praescriptio* este că Hristos i-a numit pe apostoli să trimită un mesaj. Prin urmare, nimeni cu excepția lui Hristos nu poate fi convergătorul mesajului. Legat de această *praescriptio* mai este o a doua. „Din această, prin urmare, putem trage o regulă. Acum, ce a fost ceea ce ei au predicat – în alte cuvinte, ce a fost ceea ce Hristos le-a descoperit – poate, după cum pot fi prescrise, nu pot fi dovedite în nici un alt fel decât de acele Biserici pe care apostolii le-au format în persoană, declarând evanghelia lor direct, *viva voce* și apoi în epistolele lor. Dacă aceste lucruri sunt așa, în același fel se poate manifesta că toate doctrinele care sunt de acord cu Bisericile apostolice – sursa și originile credinței – trebuie socotite ca adevărate fiindcă mențin fără îndoială ceea ce au primit bisericile de la apostolii, apostolii de la Hristos și Hristos de la Dumnezeu” (21). Toată lucrarea este o expoziție strălucită a apelului antic la depozitul apostolic, la ceea ce a fost predat, la ceea ce a fost și la ceea ce este încă păstrat. În timp ce el prezintă deplin doctrina depozitului apostolic, Tertulian lovește aici în anumite erezii. Lucrarea este bogată în idei și detalii.

Lucrarea lui Tertulian *Adversus Marcionem*, cea mai mare din lucrările sale este o critică devastatoare a lui Marcion și a gândirii sale. Chiar și în zilele noastre Marcion mai are susținători. Harnack îl consideră esențial pe Marcion ca și primul care a înțeles mesajul Sfântului Pavel – Harnack, tinde să îl considere pe Marcion un reformator, ca și unul care încearcă să aducă înapoi mesajul original al creștinismului care a fost pierdut imediat după Sfântul Pavel. Harnack scrie: „complet purtat de noutatea, uncitatea și grandoarea evangheliei creștine a harului lui Dumnezeu în Hristos, Marcion a simțit că tot restul concepțiilor Evangheliilor și în special unirea ei cu religia Vechiului Testament au fost opuse și au alunecat de la adevăr.” Harnack numește viziunea lui Marcion „evangelică.” Marcion „a avut o capacitate de a aprecia idea paulină a credinței; în Hristos se descoperă baza pe harul nemeritat a lui Dumnezeu.” Cei doisprezece apostoli pe care i-a ales Hristos nu l-au înțeles, dar l-au primit ca pe Mesia dumnezeului creației. Prin urmare Hristos l-a inspirat pe Pavel printr-o revelație specială, cu atât mai puțin Evanghelia harului lui Dumnezeu trebuie pierdută prin falsificații. Chiar și Pavel a fost înțeles numai de câțiva. Evanghelia a lui a fost prost înțeleasă – epistolele au fost falsificate în multe pasaje, cu scopul de a îi face să învețe să identifice pe dumnezeul creației și Dumnezeuul răscumpărării. O nouă reformație a fost necesară. Marcion s-a simțit încredințat de această comsiune și Biserica pe care a adunat-o a recunoscut vocația sa de a fi un reformator. Conștiința de sine a lui Marcion de a fi un reformator și recunoașterea sa în Biserica nu este încă înțeleasă, deși această presupunție și faptele vorbesc destul de tare. El nu a apelat la o nouă revelație după cum a presupus el că a făcut Pavel. Din moment ce epistolele pauline și autenticele εὐγγέλιον κυρίου existau, a fost necesar să curățin acestea de interpolări și să se restaureze paulismul genuin care era însuși Evanghelia... El a fost primul care a pus temeliiile tari pentru stabilirea a ceea ce este creștin, fiindcă, în viziunea absolutismului credinței, el nu a avea nici o dorință de face apel la tradiția evanghelică secretă sau la profeții sau la religia

naturală... În reprezentarea propriei poziții și cea a Bisericii sale despre paulinianism după cum a conceput-o și remodelat-o el, Marcion s-a legat cu prima parte a celei mai timpurii tradiții, care ne este cunoscută și el ne-a făcut capabili să înțelegem cel mai bine sânguینele sale istorice... Marcion ne oferă o mărturie importantă împotriva bazării istorice pe noțiunea că creștinismul obișnuit a fost bazat realmente pe tradiția celor doisprezece apostoli... Marcion a fost primul și pentru multă vreme singurul creștin gentil care a luat o poziție față de Pavel. El nu a fost moralist, nu a fost un mistic grec, nici un entuziast apocaliptic, ci un caracter religios, unul dintre acele puține caractere religioase tipic pronunțate pe care îl cunoaște în Biserica primară după Augustin.” În credincioșie față de Harnack trebuie accentuat că el nu îl abordează pe Marcion critic, nu distinge între învățăturile lui și cele ale gnosticilor și este cât se poate conștient de cât diferea Marcion de creștinismul stabilit. Zelul lui Harnack față de Marcion poate fi înțeles numai atunci când el realizează că abordează credința primară din „exterior,” că nu simpatizează cu viața lăuntrică a credinței creștine după cum a fost ea dezvoltată de la început și că este aproape pentru el să aprecieze această viață lăuntrică și gândire a Bisericii. Harnack citește în creștinismul primar, citește în viața și gândirea creștinismului primar din perspectiva Reformei și din perspectiva „criticismului mai înalt” în vogă. Ridicarea Evangheliei sale palunine vinde direct de la Luther. Entuziasmul lui față de abordarea critică a lui Marcion față de Scripturi vine direct din duhul popularului „criticism înalt,” multe dintre introspecțiile și concluziile lui dovedindu-se total necorecte de către erudiția modernă. În prezentarea tuturor faptelor Harnack este corect. El este incapabil de a interpreta aceste fapte din interior, din lăuntrul Bisericii. Marcion, după Ipolit și Epifanie, un nativ din Sinope în Pont și un proprietar de corăbii bogat, a fost fiul unui episcop care și-a excomunicat propriul fiu pe temeiurile imoralității. El a venit în Roma în 140 și a fost excomunicat în 144. se pare că a fost un organizator excelent. Și „biserica” sa s-a răspândit rapid în tot

imperiul. Oponenții lui ortodocși mărturisesc faptul răspândirii „bisericii” sale – Irineu din Lion, Dionisie din Corint, Teofil din Antiohia, Filip din Rodo în Roma, Bardesanes în Edessa, Meliton în Sardis – după Atanasie Sinaitul – Tertulian din Cartagina și Sfântul Iustin. În ultima parte a secolului al treilea majoritatea Bisericilor marcionite au fost absorbite de alte grupe, cel mai mult de manihei. Marcion a respins Vechiul Testament, a acceptat numai zece din epistolele Sfântului Apostol Pavel și a primit propria versiune a *Evangheliei Sfântului Luca*. Hristologia lui a fost puternic dochetică sau puternic împregnată de dochetism. El a respins orice interpretare alegorică a Bibliei și respingerea evangheliilor, exclusiv textul său editat al *Evangheliei Sfântului Luca*, a ajutat de fapt Biserica – a ajutat la finalizarea de către Biserică a canonului Noului Testament.

După cum este menționat mai sus, Tertulian nu a fost primul care s-a opus lui Marcion. Lucrarea lui Tertulian *Adversus Marcionem* este cea mai exhaustivă în opoziție cu Marcion și urmașii lui. În această lucrare Tertulian nu numai că atacă gândirea lui Marcion în general dar critică în adâncime lucrarea lui Marcion... taina religiei creștine în cepăe de la ucenicia lui Luca. Din moment ce a fost mai întâi cursului său, trebuie că a avut propriile materiale prin intermediul celor gbășite pe drumul sfântului Luca” (4, 3). „Când Marcion se plânge că apostolii sunt suspectați (pentru disimulare și tergiversare) că au depravat evanghelia, ei îl acuză pe Hristos, acuzându-l pe cei pe care i-a ales Hristos. Dacă apostolii, care sunt cenzurați pentru incosistența mersului, au compus evanghelia într-o formă pură, dar falșii apostoli au interpolat acordul lor adevărat; și dacă copiile noastre au fost făcute din acestea, unde se v-a găsi acel text genuin al scrierilor apostolilor care sî nu fi suferit detrimentare? Care a fost cel care l-a iluminat pe Pavel și prin el pe Luca? (4, 3).

*Adversus Marcionem* a lui Tertulian este o lucrare bogată – acopere multe subiecte. Nu este o exagerare să pretindem că este una dintre cele mai importante din literatura patristică. Între multele

topici Tertulian discută natura lui Dumnezeu. „Fie că Dumnezeu este una ori nu există. Căci este mai potrivit să atribuim non-existența decât un fel greșit de existență.” Dumnezeu este „veșnic, nenăscut, necreat, fără început, fără sfârșit.” Dumnezeu „este ființa supremă.” În definiția dată de Tertulian lui Dumnezeu întâlnim elemente din „argumentul ontologic” al lui Anselm. „Care v-a fi atunci postulatul acestei ființe supreme? Cu siguranță acesta, că nimci nu v-a fi egal cu El: adică că nu v-a fi altă ființă supremă... ființa supremă trebuie să fie unică” (1, 3). El scrie despre timp și creație: „ceea ce a creat timpul nu are nici un timp mai înainte ca timpul să fi fost creat, la fel cum ceea ce a făcut începutul nu a avut început mai înainte de început” Cauza creației constă în bunătatea lui Dumnezeu. Acest principiu al bunătății lui Dumnezeu este cauza faptului că Dumnezeu i-a dat omului liber arbitru, „căci binele trebuie îndeplinit voluntar, adică din liber arbitru; o libertate care este în conformitate cu scopul creației omului dar nu o robire a lui. Astfel omul poate fi bun, fiind găsit bun în conformitate cu creația lui dar în același timp din cauza voinței lui libere, fiind bun ca și o egalitate potrivită a naturii sale.” (2, 5-6).

Tertulian preînchipuie într-o oarecare măsură un element care v-a devenii mai târziu unul din componentele doctrinei lui Agustin a păcatului original: „dacă binecuvântările părinților au fost destinate să fie trimise postriorității, înainte ca posterioritatea să fi făcut ceva ca să o merite, de ce să nu cadă vina părinților pe fii lor, pentru ca fărădelegea la fel ca și harul să se răspândească peste toată rasa umană?” (2, 15). Gândul lui Tertulian nu este același cu doctrina lui Augustin a păcatului originar, deși există unele puncte de similaritate – a se vedea *Testinonium Animae* (3) și *De resurrectione carnis* (34 și 49).

Împotriva tendinței dochetice din gândirea lui Marcion Tertulian scrie: „cel care nu a suferit cu adevărat nu a suferit deloc și o fantasmă nu ar fi putut suferii.” Astfel ar fi abolită toată lucrarea lui Dumnezeu. Moartea lui Hristos, care ste toată esența și

valoarea religiei creștine est negată” (3, 8). Tertulina afirmă consubstanțialitatea Fiului și a Duhului cu Tatăl” (3, 6).

Cea mai importantă lucrare a lui Tertulian despre hristologie și Treime este *Adversus Praxean*, scrisă după ce Tertulian a devenit un montanist. Praxeas a fost puternic antimontanist și prin urmare ura lui Tertulian a fost intensificată în această lucrare. „Îl deriv pe Fiul din nici o altă sursă decât din substanța Tatălui. Îl descriu ca făcând nimci fără voința Tatălui, ca primind toată puterea de la Tatăl. Cum poate fi abolită credința în monarhie când o separ de Fiul, ca fiind înmănată de Fiul Tatălui? Fie ca această afirmație să se aplice celui de al treilea rând al dumnezeirii, din moment ce privesc pe Fiul ca venind din nici o altă sursă decât din Tatăl, prin Fiul – „*Spiritus non aliunde deduco quam a Patre per Filium*”... monarhia rămâne neîmpărțită, în ciuda introducerii Treimii” (4).

„Înainte ca lucrurile să existe Dumnezeu era singur. El își era Luiși propriul univers, propriul loc, totul. Era singur în sensul că nu îi era nimic extern, nimic dimpreună cu ființa Sa. Totuși, chiar și atunci nu era singur, căci El avea cu Sine ceva care îi era o parte din ființa sa, Rațiunea Sa. Căci Dumnezeu este rațional și Rațiunea a existat mai întâi cu El și de la El s-a extins la toate lucrurile. Această Rațiune este propria conștiință de Sine. Grecii o numesc *Logos*, care este termenul pe care noi îl folosim pentru discursuri. Astfel oamenii noștri îl traduc de obicei literal ca, „discursul era la început cu Dumnezeu,” deși ar fi mult mai corect să privim Rațiunea ca fiind mai întâi de Discurs căci nu a existat un discurs cu Dumnezeu de la început și fiindcă discursul își primește originea de la Rațiune și astfel arată Rațiunea ca fiind mai înainte de ea, ca și temeiul ființei Sale” (5-7). „Proiecția” – *προβολή* – Fiului este „o unitate păzită.” Același lucru se aplică procesiunii Duhului Sfânt. „Nici una nu este divorțată de originea din care își derivă calitățile ei. Astfel Treimea derivă de la Tatăl prin pași continui și legați și în ea nu se atacă monarhia în timp ce se păstrează realitatea iconomiei.” (8). „Fiul nu este altul decât Tatăl prin separație de El ci prin diferență de funcție, nu prin diviziune ci prin distincție: căci Tatăl și Fiul nu sunt



identici ci distincți în rang... astfel Tatăl este altul decât Fiul, ca fiind mai mare, El care purcede este altul decât cel născut, trimisul decât cel trimis, Creatorul decât agentul creației” (9). Tertulian a fost, bazați pe documentele scrise existente, primul care a folosit termenul „*trinitas*.” El a fost primul care a folosit cuvântul „*persona*”: Logosul este „altul decât Tatăl – „*altium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem nona d divisionem*” (12). În legătură cu textul *Genezei* la care se referă atât de des primii scriitori creștini – „să facem om...” – Tertulian scrie: dacă numărul Treimii te supără, ca și când nu ar fi legat de o unitate simplă, te întreb cum este posibil pentru o Ființă care este simplu și absolut una să vorbească la o frază plurală?... Au fost oare îngerii cei care vorbeau după cum interpretau iudeii pasajul?... sau a fost fiindcă El a fost concomitent Tată, Fiu și Duh care a vorbit cu Sine în termnei plurali?... Nu, este așa fiindă El își avea fiul aproape de Sine, ca și a doua persoană, propriul Cuvânt și o a treia persoană, Duhul în Cuvântul.” El a vorbit cu „Fiul care într-o zi și-a asumat natura umană și Duhul Sfânt care L-a sfințit pe om. Cu acestea el a vorbit de unitatea Treimii” (12). Tertulian scrie de o „*Trinitas uniu divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*” (21) și accentuează compatibilitatea unității Treime: „*tres unius substantiae et unius status et unius potestatis*” (2). „Astfel legătura Tatălui în Fiul și a Fiului în Paraclet, produce trei persoane coerente, care sunt distincte una de alta. Acestea Trei sunt o esență, nu o persoană” – „*connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficiunt cohaerentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus*” (25).

Acuzația, care mai este și astăzi prezentă, că Tertulian – cu toată strălucirea sa în teologia trinitară – a căzut în „subordinaționism,” este mai mult o neînțelegere a perspectivei teologice din care scrie și astfel acuzația este greșită. Tertulian – lucru greu de înțeles pentru teologii occidentali – scrie despre Treimea iconomică, nu de viața veșnică din Treime. Ei sunt încă incapabili să înțeleagă viziunea teologică lăuntrică moștenită de la apologeți, ei mai au încă dificultăți să înțeleagă pe *λόγος ἐνδιδακτος* și

λόγος προφορικός și viața divină *ad se* și *ad extra*. Sursa acestei inabilități de a înțelege pe Tertulian și alții când scriu despre Treime sau Logos nu este greu de discernut – ei privesc pe Părinții Bisericii prin gândirea lui Augustin din *De Trinitate* și este tocmai Augustin cel care are dificultăți cu distincțiile din Viața divină și „persoanele” divine și Augustin este cel care în cele din urmă este modalist în gândirea sa trinitară.

Într-o persoană pot exista două naturi – „Iisus constă din carne și duh; din carne ca om, din Duh ca Dumnezeu... Apostolii confirmă că era compus din două substanțe când l-a desemnat ca „mediator al lui Dumnezeu și a omului.” (27). Există multe exemple în lucrările lui Tertulian care demonstrează crezul său în două naturi ale unei singure persoane care era Dumnezeu. Pe alocuri el folosește un limbaj care prefigurează pe *communicatio idiomatum*. În *De carne Chrsiti* [Despre carnea lui Hristos] Tertulina scrie (5): „mai există alte lucruri care sunt destul de prostești [ca nașterea lui Hristos] care se referă la umilințele și al suferințele lui Dumnezeu. Sau lasă să îl numească pe Dumnezeul crucificat „înțelepciune”... căci cine este mai nevrednic de Dumnezeu, cine este mai probabil că v-a ridica o roșeață de rușine, că Dumnezeu s-a născut? Sau că Dumnezeu a murit? ... A fost cu adevărat Dumnezeu crucificat? Și fiind cu adevărat crucificat, nu a murit cu adevărat?” – „*Sunt plane et alia tam stulta quae pertinent ad cutumelias et passiones dei. Aut prudentiam dic deum crucifixum aut aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius. Quid enim indignius deo, quid magis erubescem, nasci an mori? Carnem gestare an crucem? Circumcidi an suffigi? Educari an speliri? In praesepe deponi an in monumento recondi? Sapientior ersi, si nec ista credideris... Crucifixus est dei filius: non pudet quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius; credibile est; quia ineptum est. Et supultus resurrexit; certum est quia impossibile.*” Înțelesul pe care Tertulian îl atribuie terminologiei sale hrisitologice devine clar dintr-o analiză a numeroaselor sale alte expresii și contexte. Se scrie mult prea multe despre unde trebuie să fie pusă o virgulă într-unul din textele sale. În totalitatea gândirii lui Tertulian înțelesul devine clar fără

poziționarea unei simple virgule. Când argumentează împotriva lui Marcion, principalul interes al lui Tertulian este distincția naturilor. Când argumentează împotriva lui Praxeas, principalul lui interes este să accentueze propriul caracter al Fiului ca și „persoană.” Formula de la Calcedon nu este formulată precis de Tertulian dar se apropie de ea; este preînchipuită în înseși natura gândirii sale.

### SFÂNTUL IPOLIT

Viața și lucrările Sfântului Ipolit ridică multe întrebări. Sursele nu permit nici o soluție conclusivă. Totuși, cărturarii patristici, au făcut mult progres mulțumitor în reconstruirea cel puțin a elementelor esențiale a vieții și scrierilor sale.

El a fost primul anti-papă din istorie. A fost probabil născut în 170 și este destul de sigur că a fost din estul grec. Daniélou susține că Ipolit a fost un roman care știa greacă. Majoritatea evidențelor arată originea lui greacă – el este familiar cu filosofia greacă; el știe foarte bine misterele de cult grecești; teologia lui a Logosului este mai similară cu gândirea greacă decât cu cea latină; limba sa la fel ca și limbajul său este la fel ca și gândirea sa greacă – el este ultimul scriitor creștin care a scris în greacă în Roma. Sfântul Ipolit a fost de multe ori comparat cu Origen dar o astfel de comparație este depășită – lui îi lipsea profunzimea gândirii lui Origen și cunoștințele lui despre misterele cultelor și filosofiei grecești nu sunt la fel de adânci ca ale lui Origen. El este mai mult interesat de probleme de natură practică decât era Origen. Lărgimea intereselor sale era extensivă: a scris poezie religioasă, a scris lucrări anti-eretice, o *Cronică* și o foarte prețioasă „Rânduială Bisericească.” Sfântul Fotie face o pretenție că Ipolit – într-o lucrare pierdută – afirma că el este ucenicul Sfântului Irineu (*Bibl. Cod.* 121).

La fel ca și Sfântul Irineu, Ipolit poseda o personalitate destul de neirenică – el era pasional, vehement și intransigent. Când papa Calist (217-222) a abordat o poziție moderată cu privire la

penitenții vinovați de un păcat mortal, Ipolit l-a acuzat că se depărtează de tradiția Bisericii apostolice. Spre adăugire el l-a acuzat pe papa Calist că este Sabelian și eretic. Ipolit, cu un mic grup de persoane influente, s-a sperat de Biserica din Roma și a devenit primul anti-papă. Schisma și poziția lui au durat pe tot pontificatul lui Calist și s-au extins și în timpul papei Urban I (223-236) și a papei Pontianus (230-235). În timpul împăratului Maximinus Tharx (235-238), i-a exilat pe Pontianus și Ipolit în Sardinia iar schisma din Roma a încetat. A avut loc un fel de reconciliere, fiindcă Pontianus a demisionat în Sardinia pentru a permite un nou succesor, papa Anteros (235-236). Papa Fabianus (236-250) a adus înapoi trupurile lor în Roma unde au fost înmormântate sacral – Pontianus în cripta papală din San Callisto; Ipolit în cimitirul din Via Tiburtina. Ipolit a fost înmormântat pe 13 august 236 sau 237 și în această zi el este prăznuit ca și martir în Biserica romană. În 1551 s-a descoperit o statuie a Sfântului Ipolit pe care este sculptată o listă a lucrărilor lui.

Ipolit a scris în greacă dar au rămas puține din originalele lui grecești. Majoritatea lucrărilor lui au supraviețuit în forme complete sau fragmentare în latină, siriacă, coptică, etiopeană, arabă, armeniană, georgiană și slavonă. Ceea ce nu este menționat în lista despre statui este o importantă lucrare a sa intitulată *Philosophumena* sau *Respingerea tuturor ereziilor* care mai este cunoscută ca și *Labirintul* – *Κατά πασών αἱρέσεων ἐλεγχος*. Ipolit a scris o altă lucrare împotriva ereziilor înainte de a scrie *Philosophumena* – *Πρός ἀπάσας τὰς αἱρέσεις*, la care se referă Sfântul Fotie (*Bibl. Cod.* 121) ca și “*Sintagmă împotriva celor treizecișidouă de erezii* ale lui Ipolit, studentul lui Irineu.” Sfântul Fotie descrie lucrarea: „începând cu dositeenii, se extinde la ereziile lui Noețiu și noiețienilor, pe care le scrie și care au fost respinse de Irineu în conferințele sale, a cărei prezentă lucrare este o sinopsă. Stilul lui este lucid, cumva sever și lipsit de pleonasmе. Originalul este pierdut dar fragmentele externe permit o reconstrucție. Una dintre lucrările dogmatice ale lui Ipolit a supraviețuit – *Antihristul*, *Περί τοῦ ἀντιχρίστου* – și a supraviețuit într-

un text grec complet în trei manuscrise. O veche versiune slavonă și georgiană mai există, la fel ca și niște fragmente în armeană. Literature patristică nu are nimic comparabil cu privire la această problemă a lui Antihrist.

În 234 el a scris *Cronica* lui – *Χρονικὸν βιβλίον* – a istoriei lumii, de la creație la timpul său. Scopul lui a fost de a expune viziunea eretică a unui final iminent al lumii, Ziua Judecății și milenarismul. Într-o încercare de a desface Biserica de dependența ciclului calendaristic iudaic în calcularea paștelui, Ipolit a scris *Calcularea datei paștelui* – *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα* – dar calculele lui astronomiche au fost lipsite de acuratețe.

Lucările lui omiletice și cele exegetice sunt greu de distins. Ieronim menționează în *De viris illustribus* (61) că pe când Origen a vizitat Roma în 212 el a auzit în biserica romană o predică „Despre Lauda Domnului și Mântuitorului” și a fost destul de impresionat. Susținătorul predicii a fost Ipolit. Predica este pierdută.

Lucrarea lui Ipolit intitulată *Tradiția apostolică* – *ἀποστολική παράδοσις* – este, dimpreună cu *Didahia*, una dintre cele mai importante documente ale istoriei Bisericii primare. Conține multe informații despre viața liturgică a Bisericii – rubrica și forma pentru hirotonie, datoriiile diferitelor rânduri ale ierarhiei, sărbătorii Paștilor, forma botezului. Titlul acestei lucrări este înscris pe scaunul statuii lui Ipolit dar se pare că a fost pierdută până în 1910 când E. Schwartz a fost primul care a asociat lucrarea cu *Rânduiala Bisericească egipteană*, știută sub acest nume numai fiindcă a devenit cunoscută în lumea modernă în traduceri etiope și coptice. Importanța acestei descoperiri de E. Schwartz nu poate fi exagerată – a oferit noi baze pentru studiul liturghiei romane. Este semnificativă istoric că *Tradiția apostolică* a lui Ipolit a avut puțină influență în vestul latin și se pare că acolo a fost repede uitată – dimpreună cu restul lucrărilor lui Ipolit. Lucrarea a avut mai multă influență în est, în special în Egipt. Traducerile coptă, etiopă și arabă au influențat forma liturghiei, dreptului canonic și a vieții creștine din aceste biserici. Dintre toate versiunile estice numai

sahidica se bazează direct pe originalul grec – este păstrat într-o colecție de legi cunoscute ca și *Heptateuhul egiptean*.

Lucrările cunoscute care au fost scrise de Ipolit dar acum pierdute includ *Împotriva lui Marcion*; *Împotriva lui Gaius*; *Despre înviere*; *Împotriva ereziei lui Artemon*; *Despre cosmos* și *Împotriva grecilor și a lui Platon*, despre care Sfântul Fotie face un comentariu interesant (*Bibl. Cod.* 48): „despre Hristos adevăratul Dumnezeu el vorbește ca despre noi, deschis și dându-i numele de Dumnezeu și atribuindu-i, într-un limbaj în care nu poate avea loc nici o obiecție, generarea sa de nedescris din 'Tatăl.'” El a scris o lucrare *Despre Evanghelia Sfântului Ioan și apocalipsă* – ὑπερ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως – aparent direcționată împotriva *alogilor* care au respins aceste două cărți. Ipolit a suferit un destin rău mai mult decât toți apologeții din cauza hristologiei lui. Ipolit a fost constat acuzat de diteism. S-a pus mare accent pe afirmația lui Ipolit că Logosul devine fiul adevărat și perfect în Întrupare. Deși Ipolit, la fel ca și apologeștii, bâjbâia după terminologii, expresiile lui sunt în mod înțeles nesigure. Credea el că criticii acuză? Trebuie reamintit că el nu numai că scrie cu o precizie necesară a terminologiei teologice, ci și despre faptul că el scrie împotriva monarhienilor și de aici trebuie distins, făcut distinct, Fiul de Tatăl. Trebuie să ne amintim că ne lipsește un întreg corp pe lucrări de-ale lui Ipolit și astfel nu putem trage nici o judecată finală.

Sfântul Ipolit se concentrează pe întrupare în activitatea *iconomică* a lui Dumnezeu. El ne prezintă Logosul în două stadii ale existenței: λόγος ἄσαρκος; care este Logosul pre-existent, ne-încarnat; și λόγος ἐνσαρκος; Logosul întrupat sau încarnat – ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄσαρκος ὢν, ἐνεδύσατο τὴν ἁγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου. Lui Ipolit i s-a reproșat că a folosit termenul de „Fiul desăvârșit” – υἱὸς τέλειος – în legătură cu întruparea. Pentru Ipolit, Logosul se descoperă și în teofaniile Vechiului Testament – el vorbește aici despre revelația istorică a Logosului și nu de viața veșnică a Logosului. Revelația dată prin teofaniile Vechiului Testament era “imperfectă” și revelația devine “perfectă” numai în

înrupare. În acest sens, cuvântul perfect – τέλειος – primește un sens diferit. Ipolit afirmă că Logosul s-a descoperit numai „în parte” – μερικώς – în teofanii. El leagă teologia Înrupării de teologia răscumpărării, o teologie a răscumpărării înrudită cu cea a Sfântului Irineu în care Hristos experimentează toate aspectele și vârsta vieții unui om. El distinge multe între λόγος ἄσαρκος și λόγος ἐνσαρκος că principiul unității între aceste două „stadii” de ființă este dificil de discernut dar distincția este clară, căci există Logosul și carnea. Prin urmare există o afirmație a divinului și a umanului. Logosul se îmbracă sau se înveșmântează în carne, El locuiește în trup, templul său – ἐνδύομαι, ἐπενδύομαι. Pentru prima dată în literatura creștină – bazați pe documentele cunoscute de noi – ne întâlnim cu cuvântul ὑπιστάναι la fel de bine ca și cu sensurile cu care a fost asociat cuvântul mai târziu. El este foarte aproape poziționat de un alt cuvânt important – σύστασις. Textul provine dintr-un fragment împotriva lui Noețiu: „numindu-se Fiu, El a luat un nou nume de iubire, căci Logosul înainte de Înrupare și pe când era Fiu desăvârșit, deși era Logos deplin, era Unul născut. Carnea nu putea exista prin sine separat de Logos, căci își avea existența în Logos. Apoi s-a manifestat un Fiul deplin al lui Dumnezeu – οὐτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ’ ἑαυτον ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής, οὐθ’ ἡ σὰρξ καθ’ ἑαυτήν διέχετο τοῦ λόγου ὑποστάναι ἡδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. Οὕτως οὖν εἰς υἱός τέλειος θεοῦ ἐφανερώθη. Cu siguranță Ipolit pune bazele pentru o unitate în Dumnezeu om, Iisus Hristos, chiar și dacă terminologia lui nu este deplină perfectă. Din acest text înțelesul termenului lui Ipolit de „Fiu desăvârșit” devine clar.





## CAPITOLUL NOUĂ

### *ORIGENISM ȘI ARIANISM*

O dezbatere teologică continuă, o dezmaț teologic neterminat și controverse au izbugnit la sfârșitul secolului al treilea care vor continua pentru următoarele câteva secole. În secolul patru aceasta se centrează mai întâi în jurul luptei Bisericii cu arianismul. Ar fi o greșală să suprasimplificăm problema ariană. Mișcarea ariană era complexă. Nu era omogenă. Învățăturile lui Arie au primit un răspuns pozitiv de la o varietate de diferite școli teologice de gândire. Întrebarea crucială este de ce? Această întrebare și răspunsul la ea este determinativă pentru controversele teologice care vor zgudui lumea creștină și vor cauza o diviziune gravă în Bizanț pentru următoarele câteva secole. Izbugnirea controversei ariene începe în Alexnadria de diaconul Arie. Cauzele rădăcinilor stau sub un strat mai adânc.

Nu fără justificare s-a văzut o legătură între învățăturile lui Arie și Lucian al Antiohiei – mai mult chiar și cu Pavel de Samosata. Încă de la începutul controversei între Arie și Alexandru, episcop de Alexandria, Alexandru a cerut atenție la aceasta. Ideile lui Arie, spunea el, „au fost fermentate de necredinciosul Lucian.” Ar putea exista o legătură dar această legătură nu implică necesar o dependență conștientă a lui Arie de Lucian. Nu înseamnă pur și simplu că Arie și-a împrumutat ideile de la Lucian. Din punct de vedere istoric este dificil să negăm independența lui Arie ca și teolog.



În punctele sale de vedere teologice Arie era aproape de Origen. Este semnificativ că mulți dintre studenții lui erau origeniști. Acest lucru este adevărat și despre Arie. Arieni se referă frecvent la Origen și la Dionisie al Alexandriei. Opuși lui Origen în exegeza lor, arienii au rămas origeniști în teologia lor. Astfel, probelmele teologiei ariene pot fi înțelese numai în termenii presupuzițiilor și a premizelor sistemului teologic al lui Origen.

Aceiași frică pe care Origen o avea față de modalism poate fi văzută între teologii arieni. Din moment ce mișcarea ariană era posibilă numai pe baza și pe temelia teologiei origeniste, lupta împotriva arianismului a fost o luptă împotriva anumitor tendințe din gândirea lui Origen. Orișicum este semnificativ că numele lui Origen este de puține ori menționat în această controversă. Motivul acestei tăceri a fost că oponentii lui Arie, inclusiv Alenxandru al Alenxandriei, au fost origeniști. Origen nu era arian dar nu este greu de discernut cum arienii au ajuns la concluziile lor nu numai din proasta înțelegere a învățăturilor lui Origen, ci chiar din premisele actuale ale lui Origen. Istoric, apărarea arianismului s-a dovedit în același timp o înfrângere a origenismului – cel puțin în teologia lui trinitară.

Baza teologiei lui Arie este concepția sa despre Dumnezeu ca și o unitate perfectă și ca și o monadă inclusă în sine. Pentru Arie această monadă inclusă în sine este Dumnezeu Tatăl. Tot restul care se află în existență este străin lui Dumnezeu în esență. Natura absolută a Ființei divine face imposibil ca Dumnezeu să dea sau să cedeze esența lui la cineva străin. Prin urmare, Cuvântul, Logosul, Fiul lui Dumnezeu, ca și ipostas, ca unul care are o existență actuală este necondițional și complet străin și neasemănător Tatălui. El își primește ființa de la Tatăl și prin voința Tatălui, la fel cum fac restul creaturilor și El vine în ființă ca și mediator de dragul creației lumii. Astfel, există un anumit „interval” între Tatăl și Fiul. De aici reiese că Fiul nu este coetern cu Tatăl. Dacă Fiul ar fi coetern cu Tatăl, atunci ar fi doi „veșnici” sau două „principii ultime.” Aceasta ar abroga, ar distruge în întregime adevărul monotesimului. Într-un

sens destul de acurat Arius a fost un susținător al unui monotesim strict într-o societate apropiată în întregime păgână.

Pentru Arie „a existat un atunci când Fiul nu a existat” – ἦν ποτέ ὅτε οὐκ ἦν. Fiul nu a existat dar a venit în ființă și a avut o origine. Aceasta înseamnă că Fiul a venit în ființă “din lucruri care nu există” – ἐξ οὐκ ὄντων. Fiul este o creatură, ceva care este generat și prin urmare la fel ca toate lucrurile generate Fiul are o natură “mutabilă.” Fiul este înzestrat cu o mărire divină în avans, din exterior, “prin har” și prin preștiința lui Dumnezeu a viitorului. Judecând din fragmentele compozițiilor lui Arie care au supraviețuit și din evidența contemporanilor săi, sistemul lui teologic a fost în esență o respingere a Sfintei Treimi. Pentru Arie Treimea este ceva derivat și generat. Are un început, o origine. Ipostasele Sfintei Treimi sunt pentru Arie separate de “intervale temporale” – διάστημα. Ele sunt „veșnic nesimilare.” Este un fel de diminuare a Treimii, o unire sau – în alte cuvinte ale Sfântului Grigorie de Nazianz – o „asociație” a trei esențe care nu sunt asemănătoare. Este o unire a trei ipostase care sunt unite de o esență, sunt trei voințe coexistente care sunt distinse de esență.

Miezul sistemului lui Arie a fost un monoteism strict. Pentru Arie Treimea nu poate fi un singur Dumnezeu – pentru el Treimea, preclude filosofic monoteismul. Gândirea lui Arie se apropie de iudaism. Deși în Alexnadria exista o comunitate iudaică puternică și vibrantă, nu este necesar să poziționăm o influență iudaică directă asupra lui Arie. Dacă există o influență iudaică, atunci influența nu vine necesar direct ci lăuntric, din înseși dezvoltarea reflecției creștine despre natura lui Dumnezeu, din confruntarea iudaicului *shema*’ [„Ascultă, O Israel: Domnul Dumnezeuul tău este Domnul” – *Deuteronom* 6, 4], cu revelația lui Iisus Hristos, prin și în Iisus Hristos – „Eu și Tatăl suntem una” (Ioan 10; 30). Arie se lupta nu numai cu problemele filosofice legate inextricabil de conceptul de monoteism, de unicitate. Aceasta nu este singura problemă care a divizat sistemul iudaic de gândire de cel al creștinismului primar și de gândirea elinică. Origen nu putea

gândii în termenei ebraici când se confrunta cu problema creației. Pentru gândirea ebraică lumea are un început dar nu are sfârșit. Pentru mintea elinică orice început implică și un sfârșit și orice sfârșit implică și un început – de aici rezultă astfel noțiunea elinică a preexistenței și a veșniciei sufletului. Atât învățătura creștină a creației și revelația creștină a Sfintei Treimi au creat probleme gândirii elinice. Revelația creștină a Sfintei Treimi v-a cauza grave probleme pentru gândirea elinică și pentru cea iudaică. Arie este un exemplu clar al acestui lucru.

Pentru Arie există un singur Dumnezeu și acesta este Dumnezeu Tatăl. Fiul și Duhul sunt cele mai înalte și creaturile întâi născute care sunt mediatorii în creația lumii. În această doctrină Arie se apropie de Pavel de Samosata și de monarhienii dinamici, dar este și mai aproape de Filon. Nu este dificil de înțeles de ce argumentele sale au găsit susținători între alexandrini și origeniști.

Legătura între dogma lui Arie și problemele timpului și creației lumii sunt aparente imediat. Creația implică originare. Ceea ce este creat este ceea ce are un început, care există din sine sau prin sine, dar din altul. Este ceea ce nu există înainte de a veni în ființă. În sistemul lui Arie creația este imposibil de distins de generare fiindcă, pentru el, ambele implică originare. În înțelegerea sa originarea nu poate avea loc decât numai în timp.

Această dificultate se ridică din cauza ambiguității concepției „originării.” Ceea ce este generat are o origine, un motiv pentru a fi afară și mai înainte de sine. „Originea poate avea două înțelesuri: poate fi cauza sau sursa ființei sau poate fi un moment în timp. Pentru Arie ambele înțelesuri coincid. Pentru el „veșnicia” sau lipsa de temporalitate înseamnă un primat ontologic. El refuză prin urmare să ofere că existența Fiului este „fără început” sau veșnică. Aceasta ar fi o negare a „generării” lui și faptul că dacă El nu este născut atunci *Logosul* sau Cuvântul ar fi un al doilea Dumnezeu independent. Dacă Logosul este de la Tatăl, atunci El a fost născut. Altfel el nu este de la Tatăl. Din tradiție Arie știe că Logosul este Dumnezeuul revelației și cea mai imediată cauză a

creației. O creatură este subiectul schimbării fiindcă este temporală. Acest lucru îi dă alt motiv lui Arie să lege existența Logosului cu timpul.

Din câte se pare, Arie a fost într-un neînțelegere profundă cu Origen. În doctrina lui Origen generarea Logosului este veșnică și dovedește că ființa divină este imutabilă. Orișicum, Origen a tras prea multe concluzii de aici. Fiindcă a crezut că originarea este incompatibilă cu imutabilitatea lui Dumnezeu, el a afirmat că creația lumii este veșnică. În sistemul său generarea Fiului și crearea lumii sunt unite de conceptul de originare. Pentru a proteja imutabilitatea lui Dumnezeu Origen a negat esențial că originea originare a avut loc. Nu există nimic în existență de care el voia să spună „a existat un atunci când acestea nu au existat.”

Origen a conchis că toată existența este veșnică și totul coexistă cu Dumnezeu, o doctrină similară cu doctrina lui Aristotel a veșniciei lumii. Pentru Origen lumea nu era un lucru creat. Această concluzie nu a fost acceptabilă urmașilor lui, care în timp ce îi respingeau concluziile, nu îi negau premisele. Și Arie a gândit în acest fel. El a negat că lumea este veșnică. Tot accentul sistemului lui Arie este de a afirma caracterul temporal a tot ceea ce este generat sau a ceea ce își are „originea” din a fi altceva. Din aceasta el a concluzionat că și Fiul este generat în timp. Arie a diferit de Origen în concluziile sale dar a fost de acord cu premisele lui. În limitele sistemului lui Origen exista o dilemă de neevitat. Era necesar să admitem veșnicia lumii sau să respingem generarea veșnică a Fiului. Această dilemă poate fi evitată numai prin negarea premizelor lui Origen. Pentru acest motiv sistemul lui Arie i-a tras pe acei ucenici ai lui Origen care nu au acceptat ideea unei lumi veșnice.

Nu este o exagerare să afirmăm că rădăcina cauzei controverselor hristologice din secolul al patrulea s-au centrat pe *problemele vitale implicate în ideile de creație, generare, natura lui Dumnezeu sau cum se leagă Dumnezeu de lume*. Mult prea adesea aceste subiecte, aceste probleme vitale teologice ale credinței creștine nu sunt

adresate – chair și ca decor – din cauza susținerii lor directe a legăturii Logosului lui Dumnezeu cu Dumnezeu Tatăl. Înțelegerea creștină a creației și generării sunt necesare pentru înțelegerea controverselor hristologice care vor supăra Biserica în secolele patru și cinci – și mai târziu.

Idea de creație a fost pentru lumea afară de iudaism o inovație uluitoare. Problema era cumva incomprehensibilă gândirii grecești. Gândirea greacă era atașată de idea unui cosmos veșnic, unul permanent și imutabil în compoziția esențială și în structură. Acest cosmos a fost simplu; *pur și simplu exista*. Mai mult, existența lui era *necesară*. A fost o presupunere ultimă, un prim principiu al realității, un prim *dat*. Dincolo de aceasta nimic nu ar putea penetra. În această lume a existat mișcare – „roata originii și a decăderii” dar cosmosul în sine era neschimbat. Structura sa permanentă a fost arătată negreșit în reiterarea de sine și în rotație. Lumea nu este statică. În ea exista un dinamism intens dar acest dinamism era unul al unei circulații de neevitat. Cosmosul era *necesar și nemuritor*. „Forma” lumii putea fi expusă schimbărilor și era într-un flux perpetuu dar existența ei lăuntrică era *perenă*. Nu ne putem întreba inteligent despre originea sau începutul fabricii cosmice în ordinea existenței. În acest moment gândirea greacă era provocată radical de revelația biblică. Pentru greci acest mesaj era greu. Și pentru filosofia de astăzi este un mesaj dificil.

„La început Dumnezeu a creat...” Astfel începe povestirea biblică. Aceasta a devenit o afirmație credală a Bisericii creștine. Cosmosul nu mai era privit ca și o ființă „explicativă prin sine.” Dependența ultimă și intrinsecă de voința și acțiunea lui Dumnezeu a fost afirmată viguros. În conceptul biblic era implicat ceva mai mult decât această „dependență”: lumea a fost creată *ex nihilo*; adică, nu exista „veșnic.” Povestirea *Genezei* nu afirmă explicit doctrina lui *ex nihilo* dar acesta este credința iudeilor. În ciuda opiniei comune a multor cărturari contemporani ai Vechiului Testament, gândirea ebraică nu a crezut că Dumnezeu a creat dintr-o materie preexistentă. Povestirea *Genezei* se cuvenea să fie interpretată în

schema întregului gândirii și literaturii ebraice, inclusiv afirmația din *II Macabei* 7: 28 – οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν.

Tensiunea dintre cele două viziuni, elinică și biblică, a fost evidentă și acută. Grecii și creștinii locuiau în două lumi diferite. În conformitate, categoriile filosofiei grecești nu erau potrivite pentru descrierea lumii creștine. Principalul accent al credinței creștine a fost pe contingența radicală a cosmosului, pe contingența lui tocmai în ordinea existenței. Înseși existența lumii arăta, pentru creștini, către Altul, la Domnul și Creatorul. Pe de altă parte, creația lumii a fost concepută ca și un act „liber” și suveran a lui Dumnezeu și nu ca ceva care a fost implicat „necesar” sau inerent în propria ființă a lui Dumnezeu. Astfel, exista de fapt o contingență dublă. Din partea cosmosului – care putea să nu existe, și din partea Creatorului – care putea să nu creeze de loc. Dumnezeu era Dumnezeu indiferent dacă crea sau nu. Înseși existența lumii era privită de creștini ca și o taină a Libertății divine.

Gândirea creștină s-a maturizat gradual și încet, pe calea procesului și a retracțiunilor. Primii scriitori creștini vor descrie adesea noua lor viziune a credinței în termenii unei filosofii vechi și curente. Ei nu au fost întotdeauna conștienți și în orice caz nu s-au protejat împotriva ambiguității care era implicată într-o astfel de întreprindere. Folosind categoriile grecești scriitori creștini forțau asupra lor înseși, fără să fie deplin conștienți, o lume care era diferită radical de ceea ce ei trăiau prin credință. Ei au fost prinși între viziunea credinței lor și nepotrivirea limbajului pe care îl foloseau. Situația critică trebuie luată destul de serios. Odată Etienne Gilson a sugerat că „*la pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes.*” [„Gândirea creștină a dus vin nou dar vechile piei erau încă bune.”]. Este o frază elegantă dar nu este o afirmație prea optimistă? Pieile nu au izbucnit dintr-o dată, dar ce beneficia aceasta noua credință care se năștea? Pieile erau grav infectate cu un miros vechi și în aceste piei vinul a dobândit o aromă străină. Această problemă este aparentă în prima literatură creștină – dacă apologeții sunt înțeleși din mintea

Bisericii, este clar despre ce vorbesc ei. Imediat ce încercăm să îi înțelegem pe „apologeți din interior,” din categoriile diferite de depozitul apostolic, putem citi în gândirea lor multe lucruri pe care le-au respins. Pentru creștini era o datorie urgentă „să creeze noi nume, după cum a arătat Sfântul Grigorie de Nazianz – τὸ καλοτομεῖν τὰ ὀνόματα.

Contingența radicală a lumii create a fost încunoștințată cu credincioșie de scriitorii creștini încă de la început. A fost puternic accentuată domnia lui Dumnezeu. Numai Dumnezeu a fost puternic și veșnic. Toate lucrurile create au fost aduse în existență și susținute în existență numai de har și din libertatea lui Dumnezeu, prin voința Lui suverană. Existența este un dar al lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere sufletul uman era „mortal”; adică, mortal prin natură. În adâncurile teologiei creștine nu există o nemurire a sufletului „prin natură.” Sufletul era contingent fiindcă era a fost creat și menținut numai de harul lui Dumnezeu. În opoziție cu argumentele platonice pentru imortalitatea sufletului, Sfântul Iustin a fost destul de explicit în acest moment – sufletul este nemuritor, nu prin natură ci prin har. Pentru Sfântul Iustin „nemuritor” însemna „necreat.” [Sfântul Iustin, *Dialog cu Trifon*, c. 5 și 6]. Nu era clar cum această „voință” creativă a lui Dumnezeu se lega de propria Lui „ființă.” Aceasta era problema crucială. În gândirea creștină primară înseși idea lui Dumnezeu o fost numai treptat eliberată de „așezământul cosmologic” în care obișnuia să priceapă gândirea filosofică greacă. Taina Sfintei Treimi a fost adesea interpretată într-un context cosmologic ambiguu decât mai întâi de orice ca și o taină a Ființei lui Dumnezeu. Taina Sfintei Treimi a fost de multe ori interpretată din perspectiva unui acțiunii creative și răscumpărătoare a *teologiei Logosului* în apologeți, în Ipolit și în Tertulian. Toți acești scriitori nu au distins consistent între categoriile „Ființei” divine și cea a „Revelației” divine *ad extra*, în lume. Nu a fost mai mult decât o lipsă de precizie în limbaj, o nepotrivire a limbajului decât o greșală doctrinară încăpățânată. Apologeții nu au fost pre-arieni sau pro-arieni. Mulți ar fi subscris

fără nici o ezitare definițiilor de la Niceia și Calcedon. „Speculațiile inocente ale apologetilor,” după cum a scris G. L. Prestige, „vin să ofere susținere pentru școala de gândire ariană.”

Cazul lui Origen este cât se poate de important pentru influența lui în controversele hristologice ce au erupt mai întâi cu Arie și au continuat timp de secole. Origen a eșuat să distingă între dimensiunile ontologice și cele cosmologice. După cum a afirmat Bolotov, „legătura logică între generarea Fiului și existența lumii nu a fost ruptă în speculațiile lui Origen.” Poate fi afirmat că această legătură a fost reîntărită în gândirea lui Origen. Ultima întrebare pentru gândirea lui Origen a fost tocmai aceasta. Este posibil sau permisibil să gândim despre Dumnezeu fără să îl convingem că este Creator? Răspunsul negativ la această problemă a fost pentru Origen singura opinie devotată. O presupunere opusă ar fi pură blasfemie. Dumnezeu nu ar fi putut devenii ceva care nu a fost. Nu există nimic potențial în ființa lui Dumnezeu, fiindcă totul este veșnic actualizat. Aceasta a fost principala presupunere a lui Origen, cea mai adâncă convingere a sa. Dumnezeu este veșnic Tatăl Unuia Născut și Fiul este împreună veșnic cu Tatăl – orice altă presupunere ar compromite imutabilitatea veșnică a Ființei divine. Dumnezeu este Creatorul și Domnul. Dacă Dumnezeu este creatorul a toate – și este un articol de credință că El este Domnul și Creatorul – trebuie să presupunem că El a fost din totdeauna creatorul și Domnul. Căci Dumnezeu nu avansează spre ceea ce nu a fost mai înainte. Pentru Origen aceasta implica inevitabil o actualizare veșnică a existenței lumii, asupra tuturor acelor lucruri asupra cărora puterea și domnia lui Dumnezeu se exercita. Origen a folosit termenul de *παντοκράτωρ*, pe care l-a împrumutat din septuagintă. Folosirea ei de către Origen este caracteristică. Termenul grec este mult mai evident decât traducерile latine sau engleze: *omnipotens* și „atotputernic.” Acești termeni accentuează tăria și puterea. Cuvântul grecesc accentuează exercițiul actual al puterii. Limita argumentului lui renunță la traducерile latine. După cum bine a observat J. N. D. Kelly în *Primele creșturi creștine*,



„παντοκράτωρ” înseamnă κύριος, Domnul conducător. Dumnezeu nu putea fi παντοκράτωρ veșnic decât numai dacă τὰ πάντα a existat din veșnicie. Tăria lui Dumnezeu a fost actualizată în cosmosul creat. Prin urmare cosmosul apare a fi un concomitent veșnic, o companie a ființei divine. În acest context această distincție între *generare* și *creare* a fost de fapt imposibilă – ambele au fost relațiile veșnice, relații „necesare” și intrinseci pentru Ființa Divină.

Origen a fost incapabil, reluctant și nevoitor să admită ceva „contingent” despre lume din moment ce în concepția lui aceasta ar implica o anumită schimbare la nivel divin. În sistemul lui Origen ființa veșnică a Sfintei Treimi și existența veșnică a lumii sunt legate indivizibil și insolubil împreună – ambele stau și cad împreună. Fiul este veșnic și veșnic „personal” și „ipostatic.” Fiul este născut veșnic în legătură cu veșnicia lumii create.

Argumentul lui Origen este direct și consonant cu structura gândirii presupunerilor primare. Ar fi cu adevărat neevlavios să admitem că Dumnezeu putea exista fără înțelepciunea Sa, chiar și un singur moment – *ad punctum momenti alicuius*. Dumnezeu este întotdeauna Tatăl Fiului, care este născut din El dar „fără de nici un început” – *sine ullo tamen initio*. Origen specifică: „nu numai de acel fel care poate fi distins de intervale de timp – *aliquibus temporum spatiis*, dar și de alt fel pe care mintea nu voiește să îl contempleze în sine și să îl perceapă, dacă putem să ne exprimăm, cu o rațiune și un intelect gol” – *nudo intellectu*. În alte cuvinte, Înțelepciunea este dincolo de limita oricărui „început” imaginabil – *extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initum*. Mai mult, după cum a explicat Origen în alt loc, „generarea” Înțelepciunii nu putea fi înțeleasă că și un „eveniment” împlinit, la fel cum iradierea este perpetuu concomitentă cu lumina și Înțelepciunea este după fraza *Înțelepciunii lui Solomon* (7, 26), ἀπαύγασμα φωτός διδίου – οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν – *Predică la Ieremia* 9, 4. În înseși subzistența Înțelepciunii, după Origen, tot planul creației este deja implicat. Toată creația – *universa creatura* – este prearanjată în înțelepciune – *De principiis* I, 2, 2: 29-30. Textul acestui important

pasaj ar fi putut fi editat cumva de un traducător latin – Rufin – dar în mod sigur principalul argument a fost reprodus cu credincioșie – a se vedea fragmentul în greacă al lui Metodie, *De creatis*, citat de Sfântul Fotie, *Bibl. Cod.* 235. Origen vorbea de previziune – *virtute praescientiae*. În conformitate cu principul său de bază, nu putea exista o ordine sau secvență temporală. Lumea după cum este „prevăzută” în Înțelepciune trebuie să fie actualizată veșnic. Origen și-a continuat argumentul său în această direcție. Aici termenii de „Părinte” și „Pantocrator” sunt frapant legați împreună. „Acum după cum nimeni nu poate fi tată fără să aibă un fiu, nici domn fără să aibă o posesiune sau un sclav, la fel noi nu îl putem numii pe Dumnezeu atotputernic dacă nu există nimeni asupra căruia să își exercite puterea. În conformitate, pentru a dovedi că Dumnezeu este atotputernic trebuie să presupunem existența lumii.” Evident, Dumnezeu este Domnul din veșnicie. Consecvent, lumea, în întregul său a existat din veșnicie – *necessario existere oportet* – *De principiis* I, 2, 10: 41-42 (a se vedea citate grecești în Iustinian, *Epistula ad Mennam* în Mansi IX, 528). Pe scrut lumea a trebuit să co-existe cu Dumnezeu și prin urmare a fost coeternă. Origen se referea la lumea primordială a duhurilor. De fapt, în concepția lui Origen exista numai un singur sistem de ființe ierarhic, un „lanț al ființei.” El nu a putut scăpa de modelul cosmologic al platonismului mijlociu.

Se pare că Origen a interpretat generarea Fiului ca și un act al voinței Tatălui – ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη – citat de Iustinian în *Mansi* IX, 525. Pe de altă parte, el a fost în întregime suspicios de fraza: ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς. Probabil că el a respins-o formal. Pentru el era o frază periculoasă care putea duce la greșeli, puternic încărcată cu asociații „materialiste” grosiere și sugerând diviziune și separație în esența divină (*Despre Ioan* 20, 18; *De principiis* IV, 4, 1, 1: 348; a se vedea citatul dat de Marcelin de Eusebiu, *Contra Marcellum* I, 4, 21). Evidența textuală este confuză și inconcluzivă. Este adevărat că în acest moment Origen se opunea gnosticilor, în special concepția valentiniană de προβολή și numai

voit să răzbune caracterul strict duhovnicesc al tot ceea ce este divin. Totuși, a existat o ambiguitate flagrantă. Atât generarea Fiului cât și creația lumii sunt atribuite egal voinței și sfatului Tatălui. “Părerea mea este că un act al voinței Tatălui – *voluntas Patris* – se cuvine să fie de ajuns să asigure subzistența a ceea ce este produs prin deliberarea voinței – *nisi quae consilio voluntatis profetur*. Astfel, în acest fel existența Fiului este născută pentru el – *ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur*” (*De principiis* I, 2, 6: 35). Înțelesul acestui apasaj este obscur și nu avem un text grecesc. În orice caz, din nou Fiul este explicit legat de creaturi.

Arie a afirmat că *Logosul* era o „creatură,” una privilegiată, nu ca altele, dar nu mai mult decât o *κτίσμα* originată de voința Tatălui. În conformitate pentru Dumnezeu, El era Creatorul și dincolo de El puține puteau fi spuse despre Ființa incomprehensibilă a lui Dumnezeu, necunoscută chiar și Fiului. În sistemul lui Arie nu mai era loc pentru teologie. Singura problemă reală era cea a “cosmologiei” – o abordare tipic clinică. Arie trebuia să definească noțiunea de creație. S-au ridicat două puncte majore. Mai întâi, disimilaritatea totală între Dumnezeu și restul realităților care “au avut început,” început de orice fel. În al doilea rând, înseși “începutul.” Fiul a avut un “început” pentru că era Fiu; adică originat de Tatăl ca și *ἀρχή*. Numai Dumnezeu Tatăl era *ἀναρχος* în sensul strict al cuvântului. Se pare că cu Arie principalul accent stă pe relația de dependență și elementul timpului a fost comparativ irelevant argumentului său. În celebra scrisoare către Eusebiu al Nicomidiei Arie a afirmat deschis că Fiul a venit în existență „înaintea tuturor timpurilor și veacurilor” – *πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων* (după Epifanie, *haeres.* 69, 6; 156 și Teodoret, *Hist. Eccl.* I, 4, 63: 25). Sfântul Atanasie s-a plâns că arienii au evitat termenul *χρόνος* (*Contra Arianos* I, 13). Ei au mărturisit că toate lucrurile „create” „au venit cumva în existență,” astfel că stadiul „ființei” a fost precedat, cel puțin logic, de un stadiu al „non-ființei” din care au apărut, *ἐξ οὐκ ὄντων*. În acest sens „ei nu au existat înainte de a venii în existență” – *οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ*. Evident, „creaturalitatea”

însemna pentru arieni mai mult „dependență”: implica o disimilaritate „esențială” cu Dumnezeu și o finitudine; adică, o anumită limitare în retrospect. Pe de altă parte, era puternic accentuat că toată creația era întemeiată în voința și deliberarea lui Dumnezeu – θελήματι καὶ βούλῃ, după cum i-a scris Arie lui Eusebiu. Celălalt motiv era origenist. Arie a mers mult mai de parte decât Origen respingând numai gnosticul προβολή dar Arie a respins orice afinitate “naturală” a *Logosului* cu Dumnezeu. Arie nu avea să spună nimic despre viața lui Dumnezeu dincolo de angajarea în creație. În acest moment gândirea lui era în întregime arhaică.

Este cât se poate de semnificativ că Sindoul de la Antiohia în 324-325 – adică mai înainte de Sindoul de la Niceia – a abodat toate aceste puncte. Fiul este născut “nu din ceea ce este ci din Tatăl,” într-un fel inefabil și de nedescris, “nu ca fiind făcut ci ca și ceva asemenea unui vlăstar” și nu prin voință. Fiul a existat veșnic și “nu a existat dintr-o dată.” Fiul “este chipul expres, nu a voinței sau a altceva, ci a ipostasului Tatălui.” [Numai o versiune siriacă a documentului se mai păstrează. A fost publicată pentru prima dată și tradusă în greacă de Eduard Schwartz, “Zur ggeschichte des Athanasius,” IV în *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1905), pp. 272-273. De atunci a fost publicată în *Gesammelte Schriften*, Dritter Band (Berlin, 1959), pp. 136-143. Autenticitatea Sindodului din Antiohia a fost viguros contestată de Harnack și alții. Cea mai bună analiză a evidenței și o apărare convingătoare a autenticității Sindodului de la Antiohia se găsește într-o serie de articole de D. A. Lebedev: “Sindoul de la Antiohia din 324 și epistola către Alexandru, episcop de Tesalonic,” în *Khristianiskoje Chtenije* (1911, Iulie-august, 831-858; septembrie, 1008-1023); Despre problema Sindoului din Antiohia din 324 și Despre Marele și Sfântul Sinod din Ancira,” *Trudy Kievskoj Duhkhovnoj Akademii* (1914, aprilie; iulie-august; noiembrie, 1915, ianuarie); și continuat în *Bogoslovskij Vestnik* (1915, Iulie-august, p. 482-512). Toate aceste articole sunt în rusă iar evidența și

concluziile lor nu au fost depășite de nici o cercetare asupra subiectului].

Pentru toate aceste motive, Fiul poate fi privit ca și o “creatură.” Nu s-a spus nimic despre creație. Se poate ghici cu ușurință ce a însemnat “creație” și “creaturalitate” pentru Părinții Sinodului. Toate elementele, a căror distincție clară între “naștere” și “creație” (sau “facere”) au fost construite sunt implicate în afirmația conciliară.

În primele sale scrieri, înainte de izbucnirea controversei ariene, Sfântul Atanasie se lupta deja cu problema creației. *Pentru el era intim legată de mesajul crucial al credinței creștine: întruparea răscumpărătoare a Logosului.* Interpretarea răscumpărării, după cum este expusă în *De incarnatione verbi* se întemeiază într-o concepție distinctivă a cosmosului. În viziunea sfântului Atanasie a existat o ruptură ultimă și radicală sau un *hiat* între Ființa Absolută a lui Dumnezeu și existența contingentă a lumii. Existau de fapt două moduri de existență diferite radical și lipsite de similaritate. Pe de o parte – Ființa lui Dumnezeu, veșnică și imutabilă, “nemuritoare” și “nesticăciosă.” Pe de cealaltă parte – fluxul cosmosului, mutabil intrinsec și “mortal,” expus schimbării și “stricăciunii.” Tensiunea ontologică ultimă a fost între ἀφθαρτία și φθορά fluxului cosmic. Din moment ce toată creația a început din voința și plăcerea lui Dumnezeu, „din nimic,” o tendință meonică ultimă a fost inerentă în înseși *natura* lucrurilor create. Prin propria lor „natură” toate lucrurile create au fost intrinsec nestabile, fluide, impotente, mortale, supuse distrugerii – τῶν γὰρ γενητῶν ἢ ψοῖς, ἀτε ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα ρευστή τις καὶ ἀσθενής καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινώμεναι τυγχάνει. Existența lor era precară. Dacă existat vreo ordine sau stabilitate în cosmos, ea a fost supra-impusă pe propria „natură” și împărțită lucrurilor create de Logos. Logosul a fost cel care a ordonat și a legat creația – συνέχει καὶ συσφίγγει – contracarând plecarea ei spre dezintegrare. “Natura” creaturală este creația lui Dumnezeu. Aceasta a fost limitată lăuntric de condiția sa creaturală: aceasta era fără de scăpare mutabilă și “mortală.” Sfântul

Atanasie a fost în dezacord formal cu noțiunea de λόγοι seminal, immanent și inerent în înseși lucrurile. Creația se susținea numai pe impactul imediat al Logosului divin. Nu numai că cosmosul a fost adus la existență “din nimic” printr-un *fiat* creativ și suveran dar a fost menținut în existență numai de acțiunea continuă a Creatorului. Și omul s-a împărtășit de această instabilitate “naturală” a cosmosului, fiind o ființă “composită” și care a apărut “din nimic” – ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι. Prin „natura” sa omul a fost „mortal” și „stricacios” – κατὰ φύσιν φθαρτός – și ar putea să scape de condiția sa de mortalitate numai prin harul lui Dumnezeu și prin participare la energiile Logosului – χάρισι δὲ τῆς τοῦ λόγου μετουσίᾳς τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες. Prin sine omul nu este capabil „să continue la veșnicie” – οὐχ ἱκανὸν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ (*Contra gentes* 40 la 43; *De incarnatione* 2, 3, 5). Modelul acestei expoziții este evident platonice. Sfântul Atanasie l-a folosit judicios. Funcția cosmică sau „demiurgică” a Logosului a fost puternic accentuată în concepția sa. Transcendența divină a fost accentuată viguros. Caracterul divin al Logosului a fost principala presuposiție a întregului argument. În fraza Sfântului Atanasie, Logosul a fost „Dumnezeul Unul Născut,” originând veșnic din Tatăl în forma unui izvor, un πηγή. A existat o disimilaritate absolută între Logos și creaturi. Logosul este prezent în lume, dar numai „dinamic” adică prin „puterile lui.” În „esența” sa El este afară din lume – ἐκτός μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ’ οὐσίαν, ἐν πάσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσι (*De incarnatione* 17). Distincția între „esență” și „puteri” poate fi trasată la Filon și Plotin și la apologeți și Clement al Alexandriei. În Sfântul Atanasie aceasta a fost o conexiune total nouă. Nu s-a pus niciodată în aplicare relației între relația dintre Dumnezeu și Logos care a fost făcută de Origen. Acum slujește un nou scop – a discrimina strict între Ființa lăuntrică a lui Dumnezeu și manifestarea sa „providențială” și creativă *ad extra*, în lumea creaturală. Lumea își datorează existența voinței suverane și bunătații lui Dumnezeu și stă, peste abisul

propriei nimicnicii și impotență, numai pe aprinderea „harului” – *sola gratia*. Dar harul locuiește în lume.

*În lupta cu arienii Sfântul Atanasie a început cu același presupozii.* Principala linie de demarcare trece printre distincția între Creator și creație și nu printre Tatăl și Fiul, după cum credeau arienii. Logosul este creatorul. El este creator fiindcă este deplin divin, un „chip nedistins” al Tatălui, ἀπαράλλακτος εἰκὼν. În creație El nu este numai un „instrument,” ὄργανον. El este cauza eficientă, ultimă și imediată. Propria lui ființă este total independentă de creație, chiar și a planului creativ al lumii. În acest moment Sfântul Atanasie a fost destul de formal. Textul crucial este în *Contra Arianos* II, 31 – ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ λόγος οὐ δι ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μάλλον ἡμεῖς δι αὐτόν γεγόναμεν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτισθῇ τὰ πάντα οὐδὲ διὰ τὴν ἡμῶν ἀσθενειαν οὗτος ὢν δυνατός ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν ἰν ἡμᾶς δι αὐτοῦ ὡς δι ὄργανου δημιουργήσῃ μὴ γένοιτο οὐκ ἔστιν οὕτως. Καὶ γὰρ εἰ δόξαν ἦν οὐδὲν ἤττον ὁ λόγος πρὸς τὸν θεόν καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τὰ μέντοι γενητὰ ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου γενέσθαι οὐτοῦ γὰρ καὶ γέγονε δι αὐτοῦ καὶ εἰκότως. Ἐπειδὴ γὰρ Λόγος ἐστὶν ἰδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τέ ἐστι καὶ ἐν αὐτῷ ἐστὶν ὡς εἶπεν αὐτός οὐκ ἠδύνατο, μὴ δι αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα. – Chiar presupunând că Tatăl nu a fost dispus niciodată să creeze lumea sau o parte din ea, totuși Logosul ar fi fost cu Dumnezeu și Tatăl cu El... Aceasta este miezul argumentului. De fapt, Sfântul Atanasie elimină cu grijă toate referințele la *iconomia* creației sau a mântuirii din descrierea sa a relației lăuntrice între Tatăl și Fiul. Aceasta este contribuția sa majoră și decisivă la teologia trinitară în situația critică a controversei ariene. Aceasta l-a făcut liber să defienască conceptul creației cum se cuvine. *Teologia*, în sensul antic al cuvântului, și *iconomia* trebuie distinse și delimitate strict, deși nu pot fi separate unul de altul. „Ființa” lui Dumnezeu are o prioritate ontologică absolută asupra acțiunii și voinței lui Dumnezeu.

Dumnezeue ste mai mult decât numai un „Creator.” Când îl numim pe Dumnezeu „un Tată,” ne referim la ceva mai înalt decât

la relația sa cu creaturile (*Contra Arianos* I, 33). „Înainte” ca Dumnezeu să creeze ceva, *πολλῷ πρότερον*, el este Tată și El crează prin Fiul său. Pentru arieni, de fapt, Dumnezeu nu a fost nimci altceva decât un Creator și un Formator al creaturilor, după cum argumenta Sfântul Atanasie. Arienii nu au admis în Dumnezeu nimci care îi era „superior voinței Lui,” *τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλῆσεως*. Evident, „ființa” precede „voința” și „generarea,” în conformitate depășește „voința” – *ὑπερανabέβηκε δὲ τῆς βουλῆσεως τὸ περιμέναι* (II, 2). Aceasta este o ordine logică – nu există nici o secvență temporală în Ființa și viața divină. Această ordine logică are o semnificație ontologică. Numele trinitare denotă caracterul lui Dumnezeu, Ființa sa. Ele sunt nume ontologice. De fapt există două seturi de nume care pot fi folosite de Dumnezeu. Un set de nume se referă la actele și faptele lui Dumnezeu – la voința Sa și sfatul său – celălalt la esența și ființa lui Dumnezeu. Sfântul Atanasie a insistat că aceste două seturi de nume trebuiau distinse formal și consistent. Există o distincție în înseși realitatea divină. Era mai mult decât o distincție logică sau mentală. În înseși realitatea divină există o distincție. Dumnezeu este ceea ce este – Tată, Fiul și Duhul Sfânt. Este o realitate ultimă, declarată și manifestată în scripturi. Creația este o faptă a voinței divine și această voință este identică și comună cu toate Persoanele unui Dumnezeu. Astfel, Paternitatea Tatălui precede atributul său de creator. Existența Fiului curge veșnic din esența Tatălui sau mai bine aparține „esneței” Lui. Existența lumii, din contră este „externă” esneței divine și se întemeiază numai în voința divină. Există un element de contingență în exercițiu și discernerea voinței cerative indiferent cât de mult v-a descoperii aceasta esneța și caracterul lui Dumnezeu. Pe de altă parte există o necesitate absolută a Ființei trinitare a lui Dumnezeu. Cuvântul ar putea fi uimitor și ciudat. De fapt, Atanasie nu l-a folosit direct. I-ar fi stânjenit pe Origen și alții ca fiind ofensiv față de perfecțiunea lui Dumnezeu – nu implică oare că Dumnezeu este subiectul unei anumite „constrângeri” sau al unui determinism fatalist? În acest



caz, „necesitate” este un alt nume pentru „ființă” sau „esență.” Dumnezeu „nu își alege” propria ființă. El pur și simplu este. Nu se mai poate întreba nici o întrebare inteligentă. Lui Dumnezeu i s epotrivește „să creeze”; adică, să se manifeste *ad extra*. Această manifestare este un act al voinței Lui și în nici un caz o extensiune a ființei Lui. Pe de altă parte, „voință” și „deliberarea” nu arc trebui invocate în descrierea relației veșnice între Tatăl și Fiul. În acest moment, Sfântul Atanasie a fost definit și explicit. Întrădevăr, respingerea arianismului depindea în cele din urmă de distincția priamră între „esneță” și „voință” care singure puteau distinge diferența reală între „esență” și „voință,” care singură putea distinge diferența reală între „generare” și „creație.” *Viziunea trinitară și conceptul de creație din gâdnirea Sfântului Atanasie aparține împreună strâns și organic.*

Anumite pasaje caracteristice din celebrele *Discursuri împotriva arienilor* trebuie examinate, căci nu este o teologie abstractă ci înseși esența din care a izvorât controversa izubugnște și este fundamentală pentru înțelegerea problemelor hristologice care vor confrunta Biserica în veacurile care vor urma. Datarea potrivită a acestor *Discursuri* este relevantă scopului nostru.

În I, 19 Dumnezeu este descris în Scriptură ca și Fântâna Înțelepciunii și a Vieții. Fiul este Înțelepciunea sa. Dacă admitem cu arienii că „a existat un timp când nu a fost,” aceasta ar implica că Fântâna ar fi goală sau că nu ar fi deloc o fântână. Izvorul din care nu izvorăște nimic nu este un izvor. Asemănarea este caracteristică Sfântului Atanasie. Ea reappare adesea în *Discursuri*. A se vedea II, 2: dacă Logosul nu a fost Fiul genuin al lui Dumnezeu, Dumnezeu nu ar mai fi un Tată ci numai un modelator al creaturilor. Fecunditatea Naturii divine ar fi înăbușită. Natura lui Dumnezeu ar fi sterilă și nu feritlă – ἐρημος... μὴ καρπογόνος. Ar fi ceva neroditor, o lumină fără strălucire, o fântână uscată – ὡς φως μὴ φωτίζον καὶ πηγὴ ζῆρα. A se vedea I, 14 – ἀγονος ἢν ἡ πηγὴ καὶ ζῆρα, φῶς ἀγνης sau II, 33 – ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπαυγασματος. Atât argumentul cât și imageria pot fi trasate la Origen. *Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei*

*impium est simul et absurdum* (*De principiis* III, 5, 2; 272-Koetsachau). După cum am văzut, în Origen argumentul era ambiguu și greșit. Era ambiguu fiindcă nu exista loc pentru o discriminare între „ființă” și „acțiune”. Era greșit fiindcă cupla „generarea” și „creația” atât de aproape și intim împreună și nu permitea nici o linie de demarcație. Aceasta ambiguitate este evitată cu grijă de Sfântul Atanasie. El nu folosește niciodată acest argument – din „fertilitatea” divină – în referință la voința lui Dumnezeu. Din contră, el refuză formal să îi urmeze lui Origen în acest moment – bineînțeles, fără să îl menționeze.

În I, 20 Sfântul Atanasie menționează că Dumnezeu nu a fost niciodată fără ceva propriu sieși – *πότε γοὺν τοῦ ἰδίου χωρὶς ἦν ὁ Θεός*. Pe de altă parte, lucrurile create nu au nici o afinitate sau similaritate cu Creatorul – *οὐδεν ὁμοιον κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιητοτα*. Ele sunt afară de Dumnezeu – *ἐξωθεν αὐτοῦ*. Ele au primit existența prin har și numirea Logosului – *χαριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ λόγῳ γινόμενα*. Sfântul Atanasie adaugă caracteristic, „că ei pot din nou înceta să existe, dacă este bineplăcut Creatorului” – *ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας*. Căci, concluzionează el, „astfel este natura lucrurilor create” – *ταύτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τὰ γενητα*. A se vedea II, 24 și 29 – *πάντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐχόντων τὴν σύστασιν*. În acest moment Sfântul Atanasie a trebuit să se confrunte cu obiecția oponentilor lui. Ei au spus: nu este așa că Dumnezeu este creatorul, din moment ce „puterea creației” a venit de la Dumnezeu subsecvent? *Οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἢ δύναμις*. Prin urmare toate creaturile trebuie să fie veșnice. Este semnificativ că acest contraargument al arienilor a fost de fapt celebrul argument al lui Origen, bazați pe analiza termenului *pantocrator*. Numai concluzia a fost diferită. Concluzia lui Origen a fost că întradevăr creaturile au fost veșnice. Pentru arieni aceasta era o blasfemie. Prin același argument au voit să reducă la absurd dovada generării veșnice. A fost un atac la Origen și la Sfântul Atanasie. Sfântul Atanasie se întâlnește cu atacul pe acest teren. Există de fapt o astfel de similaritate între *generare* și *creație* – *τι*

ὅμοιον – ca ceea ce trebuie spus despre Dumnezeu Tatăl trebuie spus și despre El ca și Creator – ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τῶν δημιουργῶν εἰπωσι? Aceasta este împunsătura replicii atanasiene. De fapt, există o disparitate esențială. Fiule este un vlăstar al esenței: ἰδὶον τῆς οὐσίας γέννημα. Creaturile sunt, din contră, externe Creatorului. În conformitate, nu există o „necesitate” pentru ca ele să existe extern – οὐκ ἀνάγκη αἰε εἶναι. Generarea nu este subiectul voinței (sau deliberării) τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται. Din contră este o proprietate a esenței – ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης. Mai mult, omul poate fi numit un „făcător,” ποιητής, chiar mai înainte de a face ceva. Nimeni nu poate fi numit tată mai înainte de a avea un fiu. Aceasta înseamnă că Dumnezeu poate fi descris ca și Creator chiar „mai înainte” ca creația să vină în existență. În argument este un punct subtil dar valid. Sfântul Atanasie argumentează că deși Dumnezeu putea crea lucrurile din veșnicie, totuși, lucrurile create în sine nu puteau exista din veșnicie, din moment ce ele sunt „din nimic,” ἐξ οὐκ ὄντων și consecvent nu au existat mai înainte de a fi aduse în existență – οὐκ ἦν πρὶν γένεσθαι. „Cum pot lucrurile care nu au existat mai înainte să fie coeternale cu Dumnezeu? Πῶς ἡδύνατο συνυπάρχειν τῷ αἰεὶ ὄντι Θεῷ?

Această întoarcere a argumentului este foarte semnificativă. Dacă începem cum a început Origen cu veșnicia și imutabilitatea lui Dumnezeu, este dificil să vedem cum ceva cu adevărat „temporal” putea exista. Toate actele lui Dumnezeu sunt veșnice. Dumnezeu pur și simplu „nu putea începe.” În acest caz „natura” potrivită a lucrurilor temporale este ignorată și trecută cu vederea. Aceasta este tocmai ceea ce a voit să spună Sfântul Atanasie. „Începutul” aparține „naturii” lucrurilor temporale. Acesta este începutul lucrurilor temporale, a unei existențe în timp și flux. Pentru acest motiv creaturile nu pot coexista cu Dumnezeul cel veșnic. Sunt două moduri de existență incomparabile. Creaturile își au propriul mod de subzistență – ele sunt afară din Dumnezeu. Astfel, creaturile, prin înseși natura lor, nu pot „coexista” cu Dumnezeu.

Această limitare inerentă a naturii lor nu frânge puterea Creatorului. *Acesta a fost principalul punct al Sfântului Atanasie*. Există o identitate de natură în generare și o disparitate de naturi în creație (a se vedea I, 26).

În I, 36, Sfântul Atanasie afirmă că din moment ce lucrurile create se ridică „din nimic,” existența lor este legată de un stadiu de flux – ἄλλοιουμένην ἔχει τὴν φύσιν. A se vedea I, 58: existența lor este precară, ele sunt pieritoare prin natură – τὰ δυνάμενα ἀπολέσθαι. Aceasta nu implică că ele vor pierii necesar. Totuși dacă nu pier, este numai prin harul Creatorului. Numai Fiul, ca și un vlăstar al esenței, are o putere intrinsecă „de a coexista” veșnic cu Tatăl – ἰδιον δὲ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ συνδιαμένειν σὺν τῷ Πατρὶ. A se vedea II, 57 – ființa a ceea ce are existență „după început” poate fi trasată în trecut la un anumit moment inițial.

În ultima parte a celui de al treilea *Discurs* Sfântul Atanasie discută pe larg crezul arian că Fiul a fost purces „prin voința și deliberarea” Tatălui – βουλήσσει καὶ θελήσει γεγένησθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς (III, 59). Acești termeni, protestează Sfântul Atanasie în legătură cu acest lucru sunt afară din context. Arienii pur și simplu încearcă să acopere aceste erezii sunt acoperământul acestor cuvinte ambigue. Sfântul Atanasie sugerează că ei și-au împrumutat ideile lor de la gnostici și menționează numele de Ptolemeu. Ptolemeu credea că mai întâi Dumnezeu a gândit și apoi a voit și a acționat. Într-un fel similar, afirmă Sfântul Atanasie, arienii pretind că voința și deliberarea Tatălui a precedat generarea Logosului. El îl citează pe Asteriu. Asteriu (mort după 341), student al lui Lucian al Antiohiei, a fost un teolog arian, care a scris, în adăugire la *Syntagmation* – fragmente sunt conținute în Sfântul Atanasie și în Marcellus de Ancira – comentarii și omilii la psalmi. Porțiuni substanțiale au fost recuperate de M. Richard și E. Skad și publicate pentru prima dată în 1956. Asterius a fost prezent la Sinodul de la Antiohia în 341.

Termenii de „voință” și „deliberare” sunt de fapt aplicabili producției de lucruri creaturale. Acum, arienii pretind că dacă

existența Fiului nu a depins de „deliberarea” Tatălui, ar părea că Dumnezeu are un Fiu „prin necesitate” și „fără să voiască” – ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων. Acest fel de raționament, replica Sfântul Atanasie, arată numai incapacitatea lor de a cuprinde diferența primară între „ființă” și „acționare.” Dumnezeu nu deliberază cu sine despre propria Ființă și Existență. Ar fi absurd să afirmăm că bunătatea și mila lui Dumnezeu sunt doar obiceiul Lui voluntar și nu o parte din natura Sa. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu este milostiv fără să voiască? Ceea ce este „prin natură” este mai înalt decât ceea ce este „prin deliberare” – ὑπέρεκείται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν. Ca și un vlăstar al al esenței lui Dumnezeu, Tatăl nu „deliberează” despre Fiul, din moment ce ar însemna „deliberare” despre Ființa sa – τὸν δὲ ἰδίων λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει φενώμενον οὐ προβουλευεται. Dumnezeu este Tatăl Fiului său „prin natură și nu prin voință” – οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει τὸν ἰδίων ἔχει λόγος. Indiferent ceea ce a „creat” a fost creat de bunavoința și deliberarea Tatălui. Fiul nu este o faptă a voinței, ca și creaturile, ci prin natură Fiul este un vlăstar al esenței lui Dumnezeu – οὐ θελήματός ἐστι δημιουργία ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίων γέννημα. Este o idee nebunească și extravagantă să se pună „voința” și „sfatul” între Tatăl și Fiul (III, 60, 61, 62).

Scrierile teologice ale Sfântului Atanasie au fost tratate ocazionale, pentru timp. El discută anumite puncte particulare, subiectele aprinse ale controversei ariene reflectând și verificând frazeologia, răspunzând la acuzații și obiecții. El nu a avut timp și ocazia pentru o expunere dispasionată și sistematică. Mai mult, timpul pentru sisteme nu a venit încă. În punctele sale de vedere teologice a existat o coerență și consistență perfectă. Viziunea sa teologică a fost concentrată. Cuprinderea problemelor a fost tare și neobișnuit de sigură. În vâltoarea unei dezbatere aprinse el a fost capabil să discearnă punctul real al conflictului. Din tradiție, Sfântul Atanasie a moștenit *credința catolică* în divinitatea Logosului. Această credință a fost adevăratul pivot al gândirii sale teologice. Nu a fost

destul să se corecteze exegeza, să se îmbunătățească terminologia, să se înlocuiască neînțelegerile. Ceea ce avea nevoie de corectare în veacul Sfântului Atanasie a fost perspectiva sa teologică. Era imperativ să se stabilească „teologia”, adică, doctrina lui Dumnezeu, pe temelii potrivite. Taina lui Dumnezeu – „Trei în Unul” – trebuia să fie înțeleasă prin sine. Aceasta a fost principala preocupare a Sfântului Atanasie în marile sale *Discursuri*. Contemplarea vieții divine în Dumnezeu – aceasta este grija Sfântului Atanasie. Numai în această perspectivă se poate vedea diferența radicală între divin și creatural. Se poate vedea absolutul transcendenței divine – Dumnezeu nu are nevoie de creaturile Sale. Propria Sa ființă este completă și desăvârșită. Această Ființă lăuntrică a lui Dumnezeu este cea care este deslușit taina Treimeii. Taina actuală este dublă. Există taina ființei divine. Mai există o taină concomitentă, taina Creației, taina economiei divine. În domeniul „teologiei” nu se poate dobândi un avans real până ce domeniul „*iconomiei*” nu a fost ordonat cum se cuvine. Cu siguranță acesta a fost motivul pentru care Sfântul Atanasie a adresat problema creației chiar în primele sale tratate, care au constituit, într-un anumit sens, mărturisirea sa teologică. Pe de altă parte, înțelesul Întrupării răscumpărătoare putea fi clarificat cum se cuvine numai în perspectiva planului creativ original al lui Dumnezeu. Cu scopul de a demonstra suveranitatea absolută a lui Dumnezeu era necesar să se arate contingența ultimă a cosmosului creat, deplin dependent de voința lui Dumnezeu.

În perspectiva controverselor ariene două datorii erau strâns legate una de alta – demonstrarea generării divine ca și o trăsătură integrală a Ființei divine și accentuarea cosmosului creat, contingență care poate fi văzută în ordinea existenței. Tocmai în lumina acestei distincții primare – între „Ființă” și „Voință” – se putea arăta incommensurabilitatea ultimă a celor două moduri de existență. Viața lăuntrică a lui Dumnezeu nu este în nici un fel condiționată de discernerea de sine din lume, inclusiv a planului creației. Lumea este un „surplus” paradoxal în ordinea existenței.

Lumea este „afară” din Dumnezeu – sau este tocmai acest „afară.” Aceasta există în modul și dimensiunea ei. Se ridică și stă numai prin voința lui Dumnezeu. Are un început tocmai fiindcă este contingent și se mișcă în spre un sfârșit spre care a fost desemnat de Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu se manifestă în procesul temporal al *iconomiei* divine. Ființa lui Dumnezeu este veșnică și imutabilă. Cele două moduri de existență, divin și creatural, pot fi descrise respectiv ca „necesare” și „contingente” sau ca „absolute” și „condiționale.” Distincția între Ființa divină și Voința divină a fost consistent elaborată, probabil pentru prima dată în istoria gândirii creștine, în căldura controverselor ariene de Sfântul Atanasie.

Distincția Sfântului Atanasie între *generare* și *creație* – cu toate implicațiile vitale – a fost deja acceptată de toată lumea în Biserica timpului său. De ce atunci arianism? Atunci de ce restul controverselor hristologice? Este destul să arătăm că, în ciuda tuturor controverselor, viziunea Sfântului Atanasie a dominat ca și învățătura Bisericii. De aici, viziunea lui teologică, percepția sa a cauzei rădăcinii controverselor teologice într-o distincție potrivită între *generare* și *creație* a fost în esență deja o parte din credința vie a Bisericii. Mai mult, au existat diferite forme de arianism, toate care au diferit în accent și toate au fost depășite, deși procesul triumfului a cerut decade și a lăncezit secole de-a rândul.

Distincția teologică a Sfântului Atanasie între *generare* și *creație* a fost dezvoltată în teologia bizantină. Sfântul Chiril al Alexandriei v-a repeta în general pe marele său predecesor. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* v-a depinde de *Discursurile* Sfântului Atanasie. În loc de „voință” și „deliberare,” Sfântul Chiril v-a vorbi de o „energie” divină – τὸ μὲν ποιεῖν ἐνεργείας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταῦτόν (*Thesaurus*, 18; *Patrologia Greca* 75, 313). A se vedea 15; *Patrologia Greca* 75, 276 – τὸ γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννωντος πρόεισι φυσικῶς (τὸ κτίσμα)... ἐξωθεν ἐστὶν ὡς γονιμότης καὶ θέλησις sau βούλησις – v-a fi una dintre semnele principale distinctive ale teologiei bizantine până în secolul al paisprezecelea când Sfântul Grigorie Palama

(1296-1359) a analizat problema. Sfântul Grigorie v-a mărturisii că dacă nu se face o distincție clară între „esență” și „energie” în Dumnezeu, nu v-om fi capabili să distingem între *generare* și *creație*. Aceasta v-a fi accentuat de Sfântul Marcu al Efesului. A fost un motiv atanasian definitiv și argumentele lui vor reieși în evidență. Se ridică problema: este distincția între „ființă” și „acțiune” în Dumnezeu sau în alți termeni, între „esență” divină și „energia” divină, o distincție genuină și ontologică – *in re ipsa*? Sau este numai o distincție mentală sau logică, sau κατ' ἐπίνοιαν, care nu ar trebui interpretată obiectiv, decât numai dacă simplitatea Ființei divine este compromisă? Nu poate fi cea cel mai mică îndoială că pentru Sfântul Atanasie a fost o diferență ontologică reală. Altfel, principalul său argument împotriva arienilor ar fi invalidat și distus. Taina rămâne. Ființa lui Dumnezeu este „incomprehensibilă” intelectului uman – aceasta va fi convingerea obișnuită a Părinților greci și bizantini. Există destul loc pentru înțelegere. Nu numai că există o distincție între „ființă” și „voință” dar este același lucru chiar și pentru Dumnezeu, „a fi” și „a acționa.” Aceasta este cea mai adâncă convingere a Sfântului Atanasie.







## CAPITOLUL ZECE

### *NICEIA ȘI SINODUL ECUMENIC*

Orice studiu al Bisericii primare, în special perioada între 430 și 553 în timpul controverselor monofizite, nestoriene și mai târziu monotelită, trebuie să se confrunte cu natura autorității și natura sinoadelor din Biserica primară. Orice studiu al unui sinod particular trebuie abordat în contextul istoric concret, împotriva trecutului existențial specific, fără să depășească definiția pre-concepută. Fiecare sinod, în toate veacurile, trebuie discutat în proprii termeni.

#### *Natura teologică a unui sinod în primele trei secole*

Nu a existat o „teorie conciliară” în Biserica primară, nici „o teologie elaborată a Sinoadelor” și nici măcar regulații canonice fixe. Sinoadele Bisericii primare în primele trei secole au fost întâlniri ocazionale, adunate pentru un anumit scop, de obicei în situație de urgență, pentru a discuta problemele intereselor comune. Ele au fost *evenimente*, mai mult decât o instituție. Sau pentru a folosi fraza regretatului Dom Grigorie Dix, „în vremurile pre-niceiene ele erau o adunare ocazională, fără nici un scop anume în schema Bisericii primare,” (*Laudate* XIV (No. 62, iunie 1938). Se presupunea de toată lumea și toată lumea era de acord că în acele vremuri întâlnirea și consultația episcopilor, reprezentând sau mai bine personificând bisericile lor locale sau „comunități” a fost o

metodă potrivită și normală de a manifesta și a dobândii unitatea și acordul în probleme de credință și disciplină.

Înțelesul „unității Bisericii” a fost puternic în primele trei secole, deși nu a fost reflectată la nivel organizațional. „Colegialitatea” episcopilor a fost rezumată în principiu și conceptul de *episcopus unus* care era deja în procesul de formare. Episcopii dintr-o anumită arie obișnuiau să se întâlnească pentru alegerea și hirotonirea noilor episcopi. S-au pus temeliile pentru sistemul viitor provincial și mitropolitan. Toate acestea erau mișcări spontane. A fost pus un precedent în *Fapte* 15 și *Galateni* 2 de Sinodul de la Ierusalim. „Când au venit la Ierusalim, ei au fost întâmpinați de biserică, apostoli și bătrâni... apoi i se părea bine apostolilor și bătrânilor și întregii biserici... ni s-a părut bine și nouă în această adunare... căci i s-a părut bine Duhului Sfânt și nouă. Aceasta într-un sens real este primul Sinod al Bisericii; este precedentul din care toate sinoadelor își primesc forma, existența lor.

Se pare că sinoadele au venit în existență mai întâi în Asia Mică pe la finele secolului al doilea în acea perioadă a apărării intensive împotriva răspândirii „noii profeții” a „exploziei entuziate” montaniste. Firmilian al Capadociei (mort în 268) în scrisoarea lui către Ciprian (mort în 258) menționează pentru prima dată în acel moment – la mijlocul secolului al treilea – că bisericile din Asia Minor țineau sinoade anuale de episcopi și preoți (a se vedea între scrisorile lui Ciprian, *Epistola* 75). Din acel moment se face referire la un număr crescut de sinoade în documente scrise, sinoade care au loc în Egipt, Siria, Grecia, Africa de Nord, Italia, Spania și Galia.

În secolul al treilea s-a stabilit pentru prima dată în Africa de Nord un „sistem conciliar.” Se pare că Sinoadele au fost cel mai bun mijloc, cele mai bune mijloace, cel mai bun vehicul pentru mărturisirea, articularea și proclamarea gândirii comune a Bisericii, acordul și unanimitatea bisericilor locale. G Kretschmar a afirmat corect în studiul despre sinoade în Biserica antică (a se vedea „Die

Konzile der Alten Kirche” în *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, 1961) că interesul primar al sinoadelor primare a fost tocmai „unitatea Bisericii.” Această „unitate” s-a bazat pe identitatea „tradiției” unanimitatea în credință, pe un plan instituțional.

### *Constantin și Sinodul ecumenic*

Situația s-a schimbat odată cu convertirea Imperiului. De la Constantin sau mai precis din timpul lui Teodosie I (împărat din 379 până în 395), care a continuat polița lui Grațian și a stabilit de fapt statul creștin ortodox, a fost asumat și înștiințat că Biserica a fost co-extensivă cu Statul; adică cu „Imperiul universal” care a fost creștinat. „Convertirea Imperiului” a făcut *universalitatea* Bisericii mai *vizibilă* decât înainte. Nu a adăugat nimic la universalitatea esențială și intrinsecă a Bisericii. S-a oferit o nouă oportunitate pentru manifestarea vizibilă. În această situație s-a convocat Primul Sinod Ecumenic, Sinodul de la Niceia din 325. Acesta a devenit modelul restului sinoadelor. După cum a scris Dom Grigorie Dix: „noua poziție stabilită a Bisericii a necesitat acțiune ecumenică tocmai fiindcă viața creștină a fost trăită acum într-o lume care nu mai era organizată pe baza localismului ci a Imperiului ca întreg. Fiindcă Biserica a ieșit în lume bisericile locale trebuiau să învețe să nu mai trăiască ca și unități conținute (ca în practică, deși nu în teorie, ele au trăit mult în trecut.)”

Într-un anume sens „sinoadele ecumenice după cum au fost inaugurate la Niceea pot fi descrise ca și „Sinoade Imperiale” și aceasta a fost probabil înțelesul prim și original al termenului „ecumenic” după cum a fost el pus în aplicare la Sinoade. Termenul „Sinod Ecumenic” – οἰκουμένη înseamnă *orbis Romanus*, Imperiul. Ca rezultat Împăratul v-a avea o semnificație specială în legătură cu Sinoadele Ecumenice. Împăratul Constantin a convocat primul Sinod Ecumenic dar ideea a fost probabil sugerată lui de prietenii dintre episcopi. Rufin ne spune că el a convocat sinodul „*ex sacerdotum sententia*.”

*Rolul împăraților bizantini*

Rolul împăraților bizantini în legătură cu Sinoadele ecumenice nu poate fi trecute cu vederea. Împărații au *convenit* sau *au chemat* sinoadele. Ei au fixat timpul și locul sinodului. Ei au convocat mitropoliții și episcopii imperiului prin edicte. Ei au oferit mijloacele de tranzit și ei au plătit costul călătoriilor și a altor costuri din bugetul public. După cum reiese din analizele Sinoadelor ecumenice, chemarea unui Sinod Ecumenic nu i-a asigura și faptul de a fi „ecumenic.” Rolul împăraților în procedeele actuale și în rezultatele teologice ale Sinoadelor Ecumenice a fost destul de *restrâns* după cum reiese din controversele nestorianismului, monofizitismului și monotelitismului.

Împărații nu numai că *au convenit* Sinoadele Ecumenice ci, direct sau indirect, au încercat să i-a o parte activă la ele. Chiar dacă nu au fost prezenți fizic, împărații au fost reprezentați de delegați imperiali sau trimiși cărora li s-a acordat o autoritate deplină. Acești împuterniciți deschideau sesiunile citind edictul imperial în latină și greacă, ei au prezidat într-o oarecare măsură în legătură cu episcopii, în general ei au concluzionat tranzacțiile, au păstrat ordinea și au semnat documentele. Ei au încercat să exercizeze, în special dacă au avut un interes teologic în subiectele de pe agendă, influența lor asupra deciziilor și discuțiilor. Ceea ce este semnificativ este că *ei nu trebuiau să voteze*. Adeseori ei nu puteau controla episcopii, ca și în cazul Sfântului Chiril și a lui Comes Candidian la al Treilea Sinod Ecumenic. Papa Ștefan V, scriind în 817, pretinde că Constantin *a prezidat* la Primul Sinod Ecumenic. Trebuie avut în vedere că președinția lui, atunci când a fost aplicată împăraților, a fost *limitată*, a fost *restrânsă*, fiind întotdeauna subiectul deciziei ultime a episcopilor și subiectul recepției ultime a unui Sinod ecumenic prin tot episcopatul, prin toată Biserica. Nu a fost un lucru neobișnuit pentru un Sinod Ecumenic *intenționat* și

*procalmat* să fie respins la un anumit moment mai târziu de Biserică, de aici invalidând deplin pretenția de a fi „ecumenic.”

### *Constantin și distincția celor două autorități*

După Eusebiu Constantin a introdus agenda principală cu o cuvântare solemnă, participând la sesiuni constant și a avut în adunare locul de onoare. Mulți istorici au fost uimiți de lucrarea lui Eusebiu *Vita Constantini* – εις τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως. Burckhard, de exemplu, îl condamnă pe Eusebiu ca și pe „primul istoric complet necinstit și nedrept al vremurilor antice.” Ar fi important să considerăm *Vita Constantinii* a lui Eusebiu în perspectivă. Mai întâi, Eusebiu implică forma literară a lui „*Vita*,” o formă care este intrinsec exagerată; nu este o biografie literară ci mai mult o laudă, o supraîncărcare cu elogie. În al doilea rând, Eusebiu afirmă explicit că el nu intenționează să fie obiectiv. „Această carte v-a conține acea o descriere a acelor acte nobile și regale care îi sunt bineplăcute lui Dumnezeu... Nu ar fi lipsit de har că pomenirea lui Nero și a altor tirani neevlavioși și lipsiți de Dumnezeu mult mai răi decât Nero, să se întâlnească cu scriitori diligenți pentru a înfrumuseța relația faptelor lor lumești cu un limbaj elegant și să le înregistreze în isotrii voluminoase și că eu trebuie să fiu tăcut, căruia însuși Dumnezeu i-a dat un astfel de împărat cum nu s-a mai văzut în istorie și mi-a permis mie să vin în prezența lui și să mă bucur de cunoștința lui și de societate? Prin urmare este datoria tuturor și este datoria mea, să fac o proclamare suficientă a virtuților lui tuturor celor în care exemplul acțiunilor nobile capabile de a inspira iubirea de Dumnezeu... povestea mea, neegală cu măreția faptelor pe care le conține, v-a deriva mai pătimăș chiar și din legătura goală a acțiunilor nobile... Prin urmare este intenția mea să trec peste această mare parte de fapte regale a unui prinț de trei ori binecuvântat... Obiectivul cărții prezente este să vorbim și să scriem despre acele circumstanțe care au legătură cu caracterul religios și din moment ce acestea sunt de o varietate

infinită, voi selecta din faptele care îmi vin în față cele care sunt cele mai potrivite și vrednice de o înregistrare permanentă și de încercarea de a le povestii cât mai scurt... Acum există o ocazie plină și oportunitatea de a sărbătorii laudele acestui prinț binecuvântat.” Cu o astfel de încredințare, cu greu putem aștepta o biografie obiectivă... este un fapt, că lucrarea lui Eusebiu este plină de exagerări. De exemplu, el îl descrie pe Constantin la recepție, pe care împăratul a dat-o la finalul sinodului, ca un fel de Hristos în jurul sfinților lui (a se vedea 3, 15: Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἄν τις φαντασιούσθαι, ὄναρ... εἶναι ἄλλ.. οὐχ ὕπαρ το γινόμενον).

Deși existau două tradiții față de botez în Biserica acelor vremuri; adică, botezul copiilor sau botezul după convertirea la creștinism și amânarea botezului până la moarte tocmai din cauza semnificației și puterii botezului, este remarcabil că proeminența lui Constantin la Primul Sinod ecumenic este proeminența unui Împărat nebotezat.

Nu trebuie uitat că Constantin pretindea că este un epsicop numit divin dar un episcop într-un sens figurativ și mai mult un epsicop numai față de afacerile externe ale Bisericii. El a recunoscut întotdeauna că interesele interne și teologice al Bisericii aparțineau episcopilor. Nu avem motive să îi luăm cuvintele în serios. Adresându-se episcopilor el a spus: ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτός ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἄν εἴην. Constantin face o distincție între cele două episcopate autorizate divin: unul este secular sau imperial și conrespunde cu conceptul roman de *pontifex maximus*; celălalt este duhovnicesc și sacerdotal și constă în episcopat. După cuvântul de început episcopilor de la primul sinod ecumenic, Constantin a întors sinodul către episcopi: ὁ μὲν δὲ ταῦτ εἰπὼν ῥωμαῖα γλώττη, ὑγερμηνεύοντος ἑτέρου, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Aceasta este aceeași distincție văzută la al Treilea Sinod Ecumenic între autoritățile imperiale și cele eccelsiale sau jurisdicții – una, externă; alta, internă și autoritativă doctrinar.

*Ratificarea* unui Sinod Ecumenic aparținea împăratului dar acesta nu era un fapt actual. Parțial prin semnături și parțial prin edicte speciale, împărații au oferit Sinodului Ecumenic validitate și statut legal. Împărații au luat deciziile teologice și le-au ridicat la statutul de lege imperială. Ei erau responsabili pentru ținerea lor și ei au pedepsit pe recalcitați cu depunerea și exilul. Constantin a făcut aceasta pentru deciziile Sinoadelor Ecumenice, Sindoul de la Costantinopol în 381; Marican (împărat din 450 până în 447) a făcut aceasta pentru al patrulea Sinod Ecumenic, Sinodul de la Calcedon în 451, obligându-se să forțeze decretul teologic al sinoadului. Toate acestea au fost aduse la eforturi goale în sensul ultim și realitatea ultimă dacă episcopatul, adică Biserica universală, a respins aceste decizii. Episcopii puteau fi exilați; decretul putea fi forțat cu armele; depozitiile și exilurile puteau înflori. Tot ceea ce a împlinit autoritatea imperială a fost fără de rost în termenul validității doctrinei proclamate de un Sinod Ecumenic *dacă acel sinod nu a fost în cele din urmă acceptat de toată Biserica*. De multe ori a luat mult timp pentru Biserică să se reafirm, să se recupereze și să realizeze greșelile unui sinod. De multe ori opoziția rezida într-o minoritate. De multe ori opoziția putea sta numai într-un episcop, după cum a fost cazul mai mult decât o dată cu episcopul Romei. Cel mai adesea, când Biserica a fost împărțită de propriile școli teologice de gândire sau de introducere imperială, partidele nedivizate s-au întors spre Roma, la Vechea Romă, la „primatul” – numai dacă din onoare, după cum s-a afirmat în al treilea canon al al Doilea Sinod Ecumenic și celebrul canon douăzecișiopt al celui de al Patrulea Sinod Ecumenic – *τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς – ἰσα πρεσβεῖα* – sau un “primat” al unui apel autoritativ cunoscut că există în episcopul Romei. Motivul “primatului” este în cele din urmă istoric. Faptul rămâne, că s-au făcut multe ape consistente și constante episcopului Romei.

*Tradiția sau elitismul celui de al cincilea canon al Sinodului de la Niceia?*

În ciuda predominanței împăratului și a împuterniciților lui, în ciuda controlului existențial asupra sinodului de către autoritatea imperială, faptul rămâne că caracterul esențial al Sinoadelor Ecumenice a fost în deplinătatea ecclesială, deplin în jurisdicția episcopilor. Al cincilea canon al Primului Sinod Ecumenic face clar că episcopii au fost moștenitorii și succesorii episcopilor. Anumiți istorici au văzut în acest canon intrarea în Biserică a unui duh aristocratic inspirat de structura imperială. O astfel de opoziție despre statutul unui episcop este deja clar enunțată de Sfântul Ignațiu al Antiohiei (d. 107) în primii ani ai Bisericii. În scrisoarea către Efeseni Sfântul Ignațiu scrie: “pentru Iisus Hristos, viața noastră, este gândirea Tatălui și tot astfel episcopii care sunt stabiliți în cele mai depărate părți ale pământului se împărtășesc în gândul lui Iisus Hristos... presbiteratul care este vrednic de Dumnezeu, este plecat episcopului, la fel ca și coardele unei lire: și astfel în acordul nostru de iubire armonioasă este cântat Iisus Hristos... dacă rugăciunea a doi sau mai mulți are putere, cu atât mai mult a Bisericii și a episcopilor... căci prin dedicarea noastră episcopului noi îi putem aparține lui Dumnezeu.” În *Scrisoare către manghezieni* Sfântul Ignațiu scrie: “... cu episcopul prezidând ca și contrapartea lui Dumnezeu... nu poți face nimic fără episcop și prezbiteri... Fiți ascultători episcopului și unul altuia după cum a fost și Iisus Hristos Tatălui.”

Dacă astfel a fost limbajul unuia dintre cele mai vechi documente creștine, cu greu este corect să pretindem că din moment ce episcopi consituiau adunarea de vot a sinoadelor, a fost un rezultat al principiului aristocratic care a intrat în Biserică de la convertirea Imperiului. Sinoadele ecumenice au folosit aceleași principii ca și cel elaborat de Sfântul Ignațiu, ca și cel care a fost în existență deja înainte ca Sfântul Ignațiu să scrie scrisori. Nu trebuie uitat că prezbiterii și diaconii au participat la aceste sinoade. Ei ar fi



putut avea un *votum decisivum* dar ei puteau participa și puteau influența. Este destul să ne reamintim că Sfântul Atanasie a participat la Primul Sinod Ecumenic și în acel moment el era numai diacon. În ciuda faptului că era deacon, Sfântul Atanasie a exercitat probabil mai mult influență la sinod decât toți episcopi prezenți. Mai există un fapt. În acele zile episcopi erau aleși de obicei de vocea poporului, că *vox populi*, prin aclamare. În acest sens episcopul reprezenta pe oameni. Și de aici reiese tocmai opusul unei aristocrații episcopale. Și mai mult, episcopii erau ținuți răspunzători de oamenii pentru acțiunile lor, pentru voturile lor. Eusebiu a realizat că trebuia să justifice prin votul său în fața întregii episcopii în Cezareea. Episcopii egipteni de la al Patrulea Sinod Ecumenic s-au temut de o răzmeriță, de o izbucnire din partea congregației lor.

Ceea ce este adevărat este că Sinoadele Ecumenice au funcționat într-un veac al despotismului absolut mai mult ca și o prevestire a unui guvern reprezentativ decât ca și o elită, un grup aristocratic, plecat și servil față de Statul secular și imperial. Procedurile folosite la întâlnirile Sinoadelor Ecumenice au sancțioant de fapt principiul discuției, principiul deliberării deschise și obișnuite ca și cele mai bune mijloace de a ajunge la o expresie a adevărului credinței și rezolvarea controverselor.

### *Prezența tăcută de la sinoadele ecumenice*

Cu atât de multe controverse cu privire la cine a prezidat Sinoadele ecumenice, cu atât de multe scrise despre acest subiect, *realitatea este adesea pierdută, neglijată sau uitată*. În mijlocul clericilor adunați statea ceva special pe masă. Acel ceva special avea un loc special și o semnificația anume la toate sinoadele. *Pe acea masă stătea o copie deschisă a Evangheliilor*. Nu numai ca și un simbol ci și ca un aducător aminte a prezenței reale a lui Hristos în conformitate cu promisiunea lui cu unde sunt doi sau mai mulți adunați în numele Lui acolo v-a fi și El. Într-un sens real prezida *evangelia deschisă*.

Hristos este adevărul. Sursa și criteriul adevărului creștinismului este Revelația divină, în Sfintele Scripturi și în depoyitul apostolic.

### *Principiul ermeneutic conducător la sinoadele ecumenice*

Totuși prezența evnagheliei deschise nu a rezolvat problema. De fapt, însemna că problema a fost mutată cu un pas mai înainte. S-a ridicat o nouă întrebare – pentru a rezolva problemele care s-au ridicat cu privire la interpretarea Evangheliei. *Cum trebuia înțeleasă evanghelia*. Biserica primară nu avea nici o îndoială cu privire la „suficiența” depozitului evanghelic și „suficiența” scripturilor și nu a încercat să meargă dincolo de ele. În veacul apostolic problema „interpretării” s-a ridicat în toată ascuțimea ei provocatoare. Care a fost principiul *ermenituc* conducător? În acest moment nu a existat nici un răspuns decât numai apelul la „credința Bisericii,” *credința* și *kerigma* apostolilor, tradiția apostolică. Scripturile puteau fi înțelese numai în Biserică, după cum a insistat puternic Origen și Sfântul Irineu și Tertulian au insistat mai înainte de el. Apelul la tradiție a fost mai mult un apel la *gândirea Bisericii*. A fost o metodă de a descoperii și afirma credința după cum a fost ea ținută întotdeauna, încă de la început – *semper creditum*. *Permanența* crezului creștin a fost dovada și semnul cel mai evident al adevărului – *fără inovații*. Această *permanență* credinței Sfintei Biserici poate fi demonstrată cum se cuvine de mărturiile din trecut. Pentru acest motiv și pentru acest scop, „anticii” – οἱ παλαιοί – au fost de obicei invocați și citați în discuțiile teologice.

Acest “argument din antichitate” trebuia folosit precaut. Referințele ocazionale la timpurile vechi și citatele cazuale din autori antici puteau fi ambigue și greșite. Acest lucru a fost deja înțeles în timpul marilor controverse baptismale în secolul al treilea. Problema despre validitatea sau autoritatea “obiceiurilor antice” a fost ridicată formal în acele vremuri. Deja Tertulian susținea că *consuetudines* [obiceiurile] din Biserică trebuiau examinate în lumina adevărului – *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem*,

*cognominavit* [Domnul s-a desemnat, nu ca și obicei ci ca și adevăr – *De virginibus velandis* I; I. Fraza a fost preluată de Sfântul Ciprian *Epsitula* 74, 9. Augustin a folosit o frază similară – *In Evangelio Dominus, Ego sum, inquit, veritatis. Non dixit. Ego sum consuetude* [În Evanghelie Domnul spune – Eu sunt adevărul. El nu a spus – Eu sunt un obicei (*De baptismo* III, 6, 9)]. Prin sine “antichitatea” nu a fost un adevăr, deși adevărul creștin era intrinsec un adevăr “antic” și inovațiile din Biserică trebuiau opuse.

Pe de altă parte, argumentul “din tradiție” a fost mai întâi folosit de eretici, de gnostici și această folosire a lor l-a făcut pe Sfântul Irineu să elaboreze propria concepție a Tradiției – în opoziție cu “tradițiile” false ale ereticilor care sunt străine gândirii Bisericii. Apelul la “antichitate” sau “tradiție” trebuia să fie selectiv și discriminativ. Anumite “tradiții” au fost pur și simplu false și greșite. Trebuia să detectăm și să identificăm “adevărata tradiție,” tradiția autentică care poate fi trasată până la autoritatea apostolilor și atestată și confirmată de un *consensio* universal al bisericilor. Acest *consensio* nu putea fi descoperit cu ușurință. Mai rămâneau anumite întrebări. Principalul criteriu al Sfântului Irineu a fost valid – tradiția – apostolică și catolică [universală]. Origen, în prefață la *De principiis* a încercat să descrie scopul „înțelegerii” existente care pentru el era restricționată și constrângătoare și apoi el citează o serie de topici importante care trebuiau explorate. A existat o varietate considerabilă de tradiții locale, în limbă și disciplină, chiar și în comuniunea nefrântă în credință și *in sacris*. Ar fi destul să ne reamintim în acest moment controversa pascală între Roma și est în care a ieșit în evidență problema autorității obiceiurilor antice. Trebuie să ne reamintim de conflictele dintre Cartagina și Roma și dintre Roma și Alenxadria în secolul al treilea și interesanta tensiune între Alenxadria și Antiohia.

În acest veac de intense controverse teologice și în acest context, toate grupurile participante au obișnuit să apeleze la tradiție și „antichitate.” În dispută au fost compilate „lanțuri” și catene ale unor mărturii antice. Aceste mărturisiri au trebuit să fie

cercetate cu grijă și examinate pe baza a ceva mai comprehensiv decât „antichitatea.” Anumite tradiții locale, liturgice și teologice au fost dezaprobatate și renunțate de autoritatea unui consens „ecumenic.” Are loc o confruntare a diferitelor tradiții teologice la Sinodul din Efes. Sinodul de la Efes este împărțit în două – Sindoul „ecumenic” al Sfântului Chiril și al Romei și *conciliabulum* „esticilor.” Totuși reconcilierarea v-a fi împlinită și v-a exista o tensiune. Cea mai spectaculoasă dovadă a condamnării tradiției teologice este dramatica afacere a *celor trei capitole*.

În acest moment se ridică o problemă de principiu – în ce măsură este corect și legitim să dezabrobăm credința acelor care au murit în pace și în comuniune cu Biserica? Există o dezbatere violentă cu privire la această problemă, în special în vest și sunt produse argumente puternice împotriva unei astfel de discriminări retropective. Totuși, cele *Trei capitole* vor fi condamnate de cel de al Cincilea Sinod Ecumenic. „Antichitatea” a fost depășită de un *consensio* ecumenic, indiferent cât de întărit a fost.

S-a observat pe bună dreptate că apelul la „antichitate” și-a schimbat funcția și caracterul odată cu trecerea timpului. Trecutul apostolic este la îndemână și în puterea de cuprindere a memoriei umane în vremurile Sfântului Irineu și Tertulian. Sfântul Irineu a auzit în trecut înstrucțiile orale ale Sfântului Policarp, ucenicul imediat al Sfântului Ioan. Era numai la a treia generație de la Hristos. Pomenirea veacului apostolic era încă propaspătă. Scopul istoriei creștine era scurt și limitat. Principalul interes al acestui veac primar cu temeiurile apostolice, cu *predarea inițială* a kerigmei. Tradiția însemna „depozitul” sau „răspândirea” originală a mesajului. Problema transmiterii acurate după mai puțin de un secol a fost simplă, în special în Bisericile întemeiate de apostoli. S-a acordat o atenție deplină listelor de succesiune episcopală (a se vedea Sfântul Irineu și Hegesip), dar nu a fost dificil de compilat această listă. Problema „succesiunii” a părut a fi mult mai complicată pentru generațiile subsecvente mult mai îndepărate de veacul apostolic. Era normal în aceste condiții ca accentul să se mute de pe

problema „apostolicității” inițiale pe problema păstrării „depozitului.” Tradiția α început să însemne „transmitere,” mai mult decât „predare.” Problema legăturilor intermediare, a „succesiunii” – în sensul larg și comprehensiv al cuvântului – a devenit extrem de urgentă. *A fost problema unei mărturisiri credincioase.* În această situație s-a invocat pentru prima dată autoritatea părinților – ei au fost martorii *permanenței* ai identității *kerigmei*, după cum era ea transmisă din generație în generație. Apostolii și Părinții – acești doi termeni au fost cuplați general și de toată lumea în argumentul din Tradiție, după cum a fost folosită în secolele al treilea și al patrulea. A fost această referință dublă, la originea și păstrarea continuă care a garantat autenticitatea crezului. Pe de altă parte, Scriptura a fost formal încunoștințată și recunoscută ca și temelia credinței, ca și Cuvântul lui Dumnezeu și Scriptura duhului. Mai exista problema dreptului și a interpretării potrivite. Scriptura și părinții au fost de obicei citate împreună – *kerigma* și *exegeza* – ἡ γράφῃ καὶ πατέρες.

### *Înțelesul „părinților” și a „scripturii”*

Referința sau un apel direct „la părinți” a fost o notă distinctivă și tăcută a cercetării și discuției teologice în perioada Sinoadelor Ecumenice, începând cu Sinodul de la Niceia. Termenul nu a fost definit formal. A fost folosit ocazional și sporadic deja de scriitori ecclesiastici. Adesea a denotat învățătorii creștini și liderii generațiilor precedente. A devenit gradual un titlu pentru episcopi, astfel încât ei au fost numiți învățători și mărturisitori ai credinței. Mai târziu titlul a fost aplicat specific episcopilor care au participat la sinoade. Elementul comun în toate aceste cazuri este oficiul învățătoresc. „Părinți” au fost cei care au transmis și au propagat doctrina adevărată, învățătura apostolilor, care au fost stăpânii instrucției creștine și catehezei. În acest sens ea a fost aplicată marilor scriitori creștini. Trebuie ținut în minte că principalul, dacă nu singurul, manual scris de credință și doctrină a fost, în biserica

antică, *tocmai sfânta scriptură*. Pentru acest motiv renumiții interpretatori ai Scripturii au fost priviți ca și „Părinți” într-un sens iminent. „Părinți” au fost învățători, mai întâi de orice – *doctrores*, διδασκαλοι. Ei au fost învățători la fel ca și martori, *testes*. Aceste două funcții trebuie distinse și legate împreună. „Învățătura” a fost o datorie apostolică – „învățați toate națiunile.” În această obligație s-a înrădăcinat „autoritatea” lor – a fost de fapt, autoritatea de a purta mărturie. Două puncte majore trebuie făcute în legătură cu acest lucru. Mai întâi, fraza „Părinții Bisericii” are un accent restrictiv evident. Ei acționau nu ca și indivizi ci ca și *virii eccleslaistici* – după expresia favorită a lui Origen – din partea și în numele Bisericii. Ei erau purtători de cuvânt pentru Biserică, expozitori ai Tradiției ei, mărturisitori ai adevărului și credinței – *magistri probabiles*, după fraza Sfântului Vencețiu al Lerinului. Se întemenea în autoritatea ei. Aceasta ne duce înapoi la conceptul de „reprezentare.”

Regretatul G- L. Prestige în cartea sa intitulată *Părinții și ereziei* a observat că „crezurile Bisericii au crescut din învățătura Bisericii: efectul general al ereziei a fost mai mult de a forța crezurile vechi de a fi strânse decât să cauzeze crezurile proapete să fie construite.” Astfel cel mai celebru și crezul crucial, cel de la Niceia a fost numai o nouă ediție a unei mărutrisiri palestinienne existente. Trebuie să amintim un fapt important. *Adevărata muncă intelectuală, gândul interpretativ vital, nu a fost promovat de Sinoadele care promovau crezurile, ci de învățătorii teologici care au suplimentat și explicat formulele adoptate de sinoade. Învățătura de la Niceia, care s-au încredințat, reprezentând punctele de vedere ale unor giganti intelectuali care au lucrat împreună pentru sute de ani și de cincizeci de ani înainte de întâlnirea Sindoului.*” Părinții au fost adevărați inspiratori ai Sinoadelor, în timp ce erau prezenți și *in absentia*. Pentru acest motiv și în acest sens, Sinoadele obișnuiau să accentueze că „urmau părinților” – ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν, după cum se exprimă sinoadul de la Calcedon. A fost tocmai acest *consensus patrum* care a fost autoritativ și legat și nu opiniile lor private și punctele lor de vedere, deși nici

acestea nu trebuie trecute cu vederea cu repeziciune. Din nou, acest consens a fost mai mult decât doar un acord epiric al indivizilor. *Consensul* adevărat și autentic a fost cel care a reflectat *gândirea* Bisericii catolice și a celei universale – τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα. A fost un fel de consens la care Sfântul Irineu se referea când a afirmat că el a mărturisit că nici un „deficiență” și nici o „abilitate” a unor lideri individuali din Biserici nu puteau afecta identitatea mărturiilor lor, din moment ce „puterea tradiției” – a *virtus traditionis* – a fost aceeași și întotdeauna aceeași. Predica Bisericii este întotdeauna identică – *contans et aequaliter perseverans*, după Sfântul Irineu. Adevăratul consens este cel care manifestă și discerne identitatea perenă a credinței Bisericii – *aequaliter perseverans*.

Autoritatea învățătoarească a Sinoadelor Ecumenice se întemeiază în *infallibilitatea Bisericii*. „Autoritatea” ultimă este îmbrăcată în Biserică care este veșnic Stâlpul și temelia adevărului. Nu este o autoritate canonică, în sensul formal și specific al termenului, deși îndreptările canonice sau sacțiunile pot lua decizii conciliare în probleme de credință. Este o autoritate harismatică, întemeiată pe asistența Duhului Sfânt – *că s-a părut bine Duhului și nouă*.

### *Sinodul de la Niceia*

Orașul Niceia a fost selectat ca oraș gazdă al Primului Sinod Ecumenic. Constantinopolul a fost oficial inaugurat numai în 330 și de aici timpul convocării sinoadului de la Niceia, reședința imperială a fost Nicomidia, care era foarte aproape de Niceia. Niceia – numele ei vine de la grecescul pentru „victorie” – era ușor accesibilă pe mare și pe uscat din toate părțile imepriului. Scrisoarea imeprială care a convocat sinodul nu mai există. Eusebiu ne informează că împăratul a trimis scrisori de invitație către episcopii tuturor țărilor și i-a instruit să vină repede – σπεύδειν ἀνανταχθέν τοὺς ἐπισκόπους γράμασι τιμητικῶς προκαλούμενος. Toate costurile au fost plătite din trezoreria imeprială. Numărul

episcopilor prezenți a ajuns la 318 – așa declară Atanasie, Socrate și Teodoret. Odată cu numărul de 318 s-a adăugat un număr de simbolism mistic, unii văzând în abreviația greacă o referință la cruce și o referință la „sfântul nume Iisus.” Sfântul Ambrozie în *De fide* (I, 18) a legat numărul de 318 cu numărul slujitorilor lui Avraam din Geneză 14: 14. În alte înregistrări numărul diferă. De exemplu Eusebiu oferă numărul de două sute cincizeci – πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἄριθμόν. Eusebiu nu include numărul de preoți și daiconi. Mărturiile arabe dintr-o perioadă mai târzie oferă numărul de două mii de episcopi. Lista de semnături existentă conține cu nimci mai mult de două sute șidouăzecișipatru de episcopi. Se pare că există un motiv de ce numărul de 318 nu este acurat. Dacă includem numărul de preoți, diaconi și alții, atunci numărul ar putea ajunge la două mii. Provinciile estice au fost puternic reprezentate. Vestul altin, a avut numai șapte delegați, dintre care unul a exercitat o influență considerabilă – a Hosius de Cordova, Spania (257-357), care a fost un sfetnic ecclesiastic al lui Constantin. Cu Hosius, vestul latin a fost reprezentat de Nicasiu de Dijon, Cecilian al Cartaginei, Domnus de Pannonia, Eustorgius de Milan, Marcus de Calabria și doi prezbiteri din Roma, Victor sau Vitus și Vicențiu, care l-a reprezentat pe episcopul Romei, Sfântul Silverstu (episcop din 314 până în 335). A mai fost prezent un episcop persan cu numele de Ioan și un episcop got, Teofil, care a fost aparent învățătorul lui Ulfila (311-383), traducătorul arinian al Bibliei în gotică – influența lui Ulfila asupra istoriei subsecvente, în special în vest, a fost mare; cunoscut ca și „apostolul goților,” Ulfila, după Filostorgiu, a tradus toată Biblia cu excepția cărților regilor; în traducerea Bibliei în gotă și în convertirea goților la creștinismul arian, Ulfila își pune umbra asupra vestului pentru veacurile ce vor urma.

Deschiderea oficială a Sindoului de la Niceia a avut loc cu sosirea lui Constantin, probabil pe data de paisprezece iunie. Eusebiu descrie în stilul său obișnuit intrarea împăratului: „când toți episcopii au intrat în clădirea principală al palatului imperial...



fiecare și-a luat locul său... și în liniște au așteptat sosirea împăratului. Ofițerii curții au intrat unul după altul, deși numai aceia care credeau în Hristos. S-a anunțat momentul apropierei împăratului... toți episcopii s-au ridicat și împăratul a apărut ca un mesager ceresc al lui Dumnezeu – *οἱα θεοῦ τις οὐράνιος ἄγγελος* – acoperit cu aur și gеме, o prezență măreață, foarte înalt și zvelt, plin de frumusețe, tărie și maiestate. Cu îmbrăcămintea sa externă el a unit ornamentul duhovnicesc al fricii de Dumnezeu, modestiei și smerenicii, care puteau fi văzute în ochii săi plecați, în fața sa rumenă, mișcarea trupului și în umblatul său. Când a ajuns la tronul de aur pregătit pentru el, el s-a oprit și nu a așezut jos până ce nu au indicat episcopii. După ce așezut el au șezut și episcopii.” După o scurtă adresare către „episcopii de la dreapta împăratului,” Constatin a ținut „cu o voce gentilă” în limba sa latină oficială cuvântul de deschidere, care a fost imediat tradus în greacă. Deși înregistrările cuvântului său diferă de cel al lui Eusebiu, Sozomen, Socrate și Rufin, ei sunt de acord în esență. „A fost cea mai mare dorință a mea, dragii mei ca să mi se permită să mă bucur de adunarea voastră. Trebuie săi mulțumesc lui Dumnezeu că spre adăugire la toate binecuvântările, El mi-a arătat aceasta mai presus de toate: să vă vad pe toți adunați aici într-o gândire. Fie ca nici un dușman malițios să nu ne fure această fericire... Discordia din Biserică eu o consider mai înfircoșată și mai dureroasă decât războiul. Imediat ce eu, cu ajutorul lui Dumnezeu mi-am depășit dușmanii, am crezut că nu mai este nimic necesar decât să îi mulțumesc lui Dumnezeu în bucurie cu cei pe care i-am eliberat. Când am auzit de diviziunile voastre, am fost convins că această problemă nu trebuie neglijată. Cu scopul de a asista cu serviciul meu, v-am convocat fără întârziere. Îmi voi simți dorința împlinită numai când voi vedea mințile tuturor unite în acea armonie unită pe care voi, care sunteți uniți de Dumnezeu, trebuie să o predicați altora. Nu întârziați prin urmare prietenii mei. Nu întârziați slujitorii ai lui Dumnezeu. Lăsați la o parte cauzele certurilor și pierdeți legăturile dezunirii prin legea

păcii. Astfel ve-ți împlinii legea plăcută lui Dumnezeu – τὸ ὑμετέρῳ συνθεῖσθαι – și mie îmi ve-ți face o bucurie nemărginită.

După această cuvântare Împăratul, după Eusebiu, a dat sinodul episcopilor – παρεδίδου τὸν τοῖς συνόδου προέδροις. Episcopii și-au început lucrările lor dar împăratul a luat și el o parte activă.

După istoria lui Socrate (I, 8) Sabinus al Heracleii a afirmat că majoritatea episcopilor prezenți la Sinodul de la Niceia nu erau educați. Harnack scrie că acest lucru „este confirmat de rezultatele uimitoare. Acceptarea generală a rezoluției este inteligibilă numai dacă presupunem că problema în discuție era deasupra episcopilor.” În general, acesta ar păutea fi cazul. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că au existat teologi compenenți prezenți și cantitatea nu asigură deliberările adevărului. Sfântul Atanasie, deși numai diacon, era prezent cu Alexandu al Alexandiei. Hosius la care Sfântul Atanasie se referă ca și la „cel Mare” – ὁ μέγας, aparent nu era o mediocritate. Cel mai educat episcop a fost probabil Eusebiu al Cezareii. Alții prezenți, deși nu pot fi considerați teologi în sensul strict al cuvântului, sunt remarcabili pentru viețile lor ca și mărturisitori și pentru duhovnicia lor. Participa și Pafnutie din Tebaida de Sus. Potamon al Heracleii, care a fost ord la ochiul drept, a fost prezent. Pavel al Neocezareii care a fost torturat sub Licinius – ambele mâini au fost paralizate și a fost torturat cu fie roșu. Iacob din Nisibis, eremitul și Spiridon al Ciprului, sfântul protector al insulelor ioniene, era și el prezent.

Tradițional Sindoul din Niceia este privit ca având două partide în opoziție. O analiză mai apropiată indică că au existat trei partide. Acest lucru devine clar de la Eusebiu al Cezareii, din natura mărturisirii sale și din istoria subsecventă a controversii. Sfântul Atanasie a coplesit cele două partide aflate în opoziție. Partidul “ortodox,” la început o minoritate, a fost reprezentat de Alexandru al Alenxandriei, Eustațiu al Antiohiei, Macarie al Ierusalimului, Marcel al Ancierei, Hosius de Cordova și de diaconul, Sfântul Atanasie.

Arienii au venit la Sindoul de la Niceia aparent încrezători în victorie, căci episcopul de la Niceia a fost susținătorul lor și arienii aveau o influență substanțială la curtea imperială. Arienii – sau eusebieni, după cum erau numiți – erau aproximativ douăzeci de episcopi, conduși de influentul episcop Eusebiu de Nicomidia. A fost prezent și prezbiterul Arie care a fost chemat să își expună punctele sale de vedere – “*evocabatur frequenter Arius in concillium,*” după cum se exprimă Rufin. Alții în sprijinul lui Arie au fost Teognis al Niceii, Maris de Calcedon și Monofantus al Efesului.

Grupul de mijloc care a fost reprezentat de majoritate a fost condus de Eusebiu al Cezareii. Acest partid moderat eusebian a fost compus dintr-o varietate de gurpuri și prin urmare putea aluneca în diferite direcții.

Arienii au fost cei care au pordus prima mărturisire de credință la Sinodul de la Niceia. Acest lucru a fost o greșală logistică din partea lor. Crezul pe care l-au produs a fost înmănat sindoului de purtătorul lor de cuvânt, Eusebiu al Nicomidiei și a fost un crez care a făcut poziția lor teologică clară și lipsită de ambiguități. Crezul lor s-a întâlnit cu o dezaprobare evidentă și a fost rupt în bucăți. Cei care au semnat această mărturisire de credință, cu excepția egiptenilor Teonas și Secundus care au rămas pe poziție, s-au regroupat cu nădejdea de a prezenta ceva care ar putea fi acceptat. În esență, ei au abandonat cauza lui Arie.

Atenția s-a întors atunci către Eusebiu al Cezareii și moderați. Eusebiu al Cezarei a propus un crez antic palestinian care era în termeni generali similar celui de la Niceia. A încunoștințat natura divină a lui Hristos dar a evitat termenul de *ὁμοούσιος*; *de aceeași esență*. Se pare că Constatin a văzut acest crez și l-a aprobat: πιστευομεν εις ένα θεόν πατέρα παντροκτατορα, τόν των άπάντων όρατών τε και άοράτων ποιητήν, και εις ένα κύριον Ιησουν Χριστον, τόν του θεου λόγον, θεον εκ θεού, φως εκ φωτος, ζωής, υιον μονογενή πρωτότοκον πάσις κτισεως προ παντων των αιώνων εκ του πατρος γεγεννημενον, δι ου και έγινετο τά πάντα τόν δια την τευσαμενον και πατοντα και άνασταντα τή τριτη ήμερα και άνελτοντα προς τόν

πατερα καὶ εἰς ἐν πνευμα ἅγιον. Eusebiu – pentru măsuri mai sigure – a adăugat la aceasta secțiunea antisabeliană, accentuând explicit că Tatăl este Tatăl, Fiul este Fiul și Duhul Sfântul cu adevărat Duhul Sfânt. După Eusebiu această mărturisire de credință a fost proclamată cu adevărat „ortodoxă” – ταύτης ὕψ ἡμῶν ἐκτεθεις τῆς πιστεως οὐδεις παρὴν ἀντιλογιας τόπος, ἀλλ αὐτός τε πρῶτος ὁ θεοφιλεστατος ἡμῶν βεσιλευς ἀρθότατα περιεχειν αὐτὴν ἐμαρτιρισεν οὕτω τε καὶ εἰς αὐτον φρονειν συνωμολογισε καὶ ταυτη τοὺς παντας συγκατατιθεσθαι ὑπογραφειν τε τοις δόγμασι καὶ συμφανειν τούτοις αὐτοῖς παρεκελυτο.

Problema sa ridicat din cauza suspiciunii partidului „ortodox” – se pare că minoritatea ariană a dorit să accepte această mărturisire de credință; dacă așa atunci a fost ceva greșit cu ea. Partidul „ortodox” a înșelat pe mărturisirea de credință la care nu putea subscrie nici un arian. Ei au insistat pe inserarea lui *homoousios*, un termen urât de arieni, un termen pe care ei îl considerau nescripturistic, sabelian și materialist. Știm de la Eusebiu că împăratul a ținut partea celor care au cerut pe *homoousios* și Hosius a fost cel care le-a cerut lui Cosntatin. Totuși, introducerea termenului de *homoousios* nu a rezolvat problema. Se credea că Crezul de la Cezarea conținea expresii care puteau fi interpretate într-un sens arian. Hosius de Cordova a insistat să anunțe că o mărturisire de credință v-a fi citită de Hermogenes al Cezareii, în acel moment diacon dar mai târziu episcop, care a fost secretatul sinodului. A fost o formulă foarte bine construită, o formulă doctrinară care pretindea să fie o revizuire a Crezului de la Cezarea. Impulsul alexnadrin poate fi văzut aici, la fel de bine ca și cel al lui Eustațiu al Antiohiei și Macarie al Ierusalimului. Principala persoană de influență a fost Hosius – Sfântul Atanasie a fost cel care i-a scris lui Hosius: οὗτος ἐν ωικαία πιστιν ἐξέθετο. Prima alterație a înlocuit ἀπαντων ὁρατων („dintre toate lucrurile văzute”) de πάντων ὁρατών („dintre toate lucrurile văzute”). Motivul pentru aceasta a fost de a crea Duhului și a Fiului. A doua aschimbare a fost de a înlocui cuvântul „Fiu” pentru „Logos” la începutul celei

de a doua secții pentru ca tot ceea ce s-a referit să se refere la Fiul. Cuvântul „Logos” este total absent din crezul de la Niceia și nici Sfântul Atanasie și nici arienii nu au obiectat la excluderea lui. A treia acuză a fost extensiunea lui Θεόν ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενή θεόν („Dumnezeu din Dumnezeu”). Se pare că în discuțiile finale cuvintele τοῦτ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς („de o esență cu Tatăl”) au fost introduse între μονογενή și θεόν pentru a exclude orice interpretare ariană. O parte de schimbare a adresat câteva expresii care au fost considerate nemulțumitoare, ambigue și înclinate spre o interpretare greșită. Expresiile ζῶν ἐκ ζωῆς („viață din viață”), πρωτοτοκον πασις κτισσεως („întâiul născut al fiecărei creații”) πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημενον („născut din din Tatăl mai înainte de toate veacurile”) au fost șterse. În locul lor s-a pus: θεόν ἀληθινον ἐκ θεοῦ ἀληθινου, γεγεννηθεντα οὐ ποιηθέντα, δι οὐ τα πάντα ἐγενετο („născut iar nu făcut prin care toate lucrurile s-au făcut”). Aici după ποιηθέντα („făcut”) cuvintele ὁμοούσιον τῷ πατρί (de aceeași esență cu Tatăl) au fost adăugate fiindcă din nouă fără adăugare textul putea fi interpretat într-un sens arian. A cincea schimbare a fost de a înlocui evazivul și indefinitul ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον („trăind printre oameni”) cu definitul ἐνανθρωπήσαντα („înrupându-se”). În cele din urmă tot ceea ce a fost abodrat într-un sens arian a fost condamnat și exclus din crezul final.

Partitele în opoziție nu au murit pur și simplu; ele au dezbătut. Dezbaterea a deveit atât de intensivă că împăratul s-a simțit necesar să intervină – ἐρωτήσεις τοιγαροῦν καὶ ἀποκρίσεις ἐντεῦθεν ἀνεκινούτο ἐβασανίζετο ὁ λόγος τῆς διανοίας τῶν εἰρημένων, după Eusebiu în istoria lui Teodoret (I, II). Din mărturisirile Sfântului Atanasie se pare că eusebienii au continuat să facă propuneri de o antură conciliară și au încercat să includă anumite expresii care pot fi interpretate într-un sens arian. Expresiile ἐκ τῆς οὐσίας („de o esență”) și ὁμοούσιος (de aceeași esență”) au predominat în Crezul de la Niceia.

Pentru prima dată un nou tip de document intră în istoria Bisericii – semnăturile episcopilor la Faptele și deciziile Sinoadelor Ecumenice. Statul și Imperiul cu numai câțva timp în urmă ostile Bisericii acum susțin Biserica, ridică acum statusul deciziile doctrinare ale Bisericii la statut de lege imperială. Apropape toți episcopii au semnat. Este semnificativ că numele din capul listei este cel al lui Hosius de Cordova. Următoarea semnătură este cea a doi prezbiteri romani, semnând în numele episcopului lor, episcopul Romei. După o zi de refelecție a semnat și Eusebiu al Cezareii. Numai doi episcopi egipteni, Teonas și Secundus au refuzat să semneze. Ei, dimpreună cu Arie au fost exilați în Iliria.

Episcopii au deliberat. Împăratul a interacționat și a participat. Este clar că deciziile teologice au venit din Biserică. Odată cu semnăturile episcopilor Actele Primului Sinod Ecumenic au devenit lege imperială. Acum se simțea puterea Statului. Împăratul a ordonat ca cărțile lui Arie să fie arse. În istoria lui Socrate se relatează că orice era decoperic cu cărți ariene să fie pedepsit cu moartea (I, 9). Mai mult împăratul a declarat că de aici înainte cei care aveau la arianism trebuiau numiți „porfirieni” – adică ei trebuiau considerați pe același plan ca și cei mai răi dușmani ai lui Hristos. În scrisoarea sa către Biserica din Alexandria împăratul este convins că rezultatele Sindoului au fost lucrarea Duhului Sfânt – ὁ τοῖς τριακοσίοις ἤρρεσεν ἐπισκόποις ὁ ὅθεν ἐστὶν ἕτερον ἢ τοῦ θεοῦ φῶμη, μάλιστα γὰρ ὑποῦ τὸ ἁγίου πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλιούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θεῖαν βούλησιν ἐξεφώτισεν. Totuși a început o altă formă de persecuție, persecuțiile celor care voiau să subscrie sau accepte deciziile sinoadelor ecumenice. Acesta este primul exemplu de pedeapsă civilă a ereziei. Înainte de convertirea inepriului pedeapsa ultimă pentru erezie a fost excomunicarea. Acum s-au adăugat exilul și moartea, căci orice neasultare față de Biserică era considerată o neascultare împotriva Statului.

Veacul lui Constatin înseamnă un punct de turnură în istoria creștină. Dar care a fost punctul de vedere al Imperiului înainte ca

Imperiul să fie încreștinat? Odată încreștinat care a fost câștigul și care a fost pierderea Bisericii? În esență ce a fost „bizantinizarea” Bisericii?

Între primii creștini nu a existat nimic anarhic în atitudinea față de Imperiul Roman. Originea „divină” a statului și autoritatea lui a fost încunoștințată formal deja de Sfântul Apostol Pavel și chiar el nu a avut nici o dificultate în a face apel la protecția magistraților romani și la legea romană. Valoarea și funcția pozitivă a statului a fost admisă de toată lumea în cercurile creștine. Chiar și acuzațiile violente ale cărții apocalipsei nu sunt o excepție. Ceea ce a fost denunțat acolo a fost nedreptatea și fărâdelegea Romei actuale dar nu principiul ordinii politice. Creștinii puteau, în sinceritate deplină și cu bună credință, să își riposteze nevinovăția lor politică în curțile romane și să pledeze loialitatea lor față de Imperiu. De fapt primii creștini se rugau pentru Stat, pentru pace și ordine și chiar pentru cezari. Se găsește o mare laudă a Imperiului Roman chiar și în acei scriitori creștini ai acelor vremuri care erau notorii pentru rezistența lor, ca Origen și Tertulian. „Justificarea” teologică a Imperiului a originat deja în perioada persecuțiilor. Totuși, loialitatea creștină a fost din necesitate o loialitate restricționată. Creștinismul nu a fost în nici un caz un complet serios și creștinii nu au intenționat să răstoarne ordinea existentă, deși ei credeau că aceasta trebuie să se ofilească.

Din punctul de vedere roman, creștinii nu puteau eșua să fie revoltați, nu pentru că ei erau amestecați în politică, ci tocmai fiindcă nu erau. „Indiferența” lor politică a fost irinantă romanilor. Ei s-au ținut departe de interesele fereției romane într-un moment critic al luptei pentru existență. Ei nu numai că pretindeau „libertate religioasă” pentru ei. Ei pretindeau o autoritate supremă pentru Biserică. Deși împărăția lui Dumnezeu „nu era emfatic din această lume,” se părea că ea este o amenințare la Împărăția omnipotentă a omului. Biserica a fost într-un anume sens un fel de „mișcare de rezistență” în Imperiu. Creștinii erau „obiectatori conștinenți.” Ei erau gata să reziste față de orice încercare de

„integrare” în fabrica imperiului. După cum s-a exprimat Christopher Dawson: „creștinismul a fost singura putere rămasă din lume care nu putea fi absorbită în gigantul mecanism al noului stat servil.” Screștinii nu erau o facțiune politică. Totuși preferințele lor politice au avut o conotație „politică” imediată. S-a remarcat pe bună dreptate că monotesimul în lumea antică a fost „o problemă politică” (Eric Peterson). Creștinii erau legați să pretindă „autonomie” pentru ei și pentru Biserica. Și tocmai acest lucru imperiul nu putea să îl conceapă și nici înțelege. Astfel ciognirea a fost inevitabilă, deși putea fi întârziată. Pentru Imperiu Biserica a fost o provocare și Imperiul a fost o piatră de poticnire pentru creștini. După extinderea luptei cu Biserica, în cele din urmă Imperiul roman a capitulat. Constatin, Cezarul, s-a convertit și a cerut cu smerenie să fie primit în Biserica. Răspunsul creștin a fost un răspuns care nu a fost unanim în nici un sens. Au existat mulți dintre liderii creștini care erau destul de pregătiți să primească fără nici o rezervă convertirea Împăratului, Cezarul și convertirea prospectivă a Imperiului. Au fost mulți cei care au fost aprehensivi față de mișcarea imeperială. Ca să fim siguri, ne puteau creștinii s-au putut bucura de încetarea ostilităților și în acea libertate de cult public care acum era asigurat legal. Principala problemă nu a fost rezolvată și este o problemă de o compexitate extremă. A fost o problemă larg paradoxală.

Deja Tertulian a ridicat anumite probleme ciudate, deși în propiul său timp ele nu erau mai nimic decât probleme retorice. Putea Cezarul să îl accepte pe Hristos și să creadă în El? Cezarii evident aparțineau lumii. Ei au fost o parte integrală din fabrica „seculară”, *necesarii saeculo*. Putea fi un creștin cezar? Putea un creștin să aprțină concomitent celor două ordini aflate în conflict, Bisericii și lumii? (*Apologeticum* 21, 24). În vremea lui Constantin acest concept de „cezar creștin” a fost încă o ghicitoare și o enigmă, în ciuda eforturilor elocvente ale lui Eusebiu al Cezareii de a elabora idea „imperiului creștin.” Pentru mulți creștini a fost o contradicție internă în înseși acest concept. Cezarii erau dedicați



necesar cauzei „acestei lumii.” Biserica nu era din această lume. Serviciul cezarilor era intrinsec „secular.” Mai era loc pentru împărați ca împărați, în structura comunității creștine? Mai recent s-a sugerat că probabil însuși Constantin era nesigur și incert cu privire la acest lucru. Se pare că unul dintre motivele pentru care și-a amânat propriul botez a fost tocmai sentimentul că nu era potrivit să fi „creștin” și „cezar” în același timp. Convertirea personală a lui Constantin nu a constituit nici o problemă. Ca Împărat el era dedicat. Trebuia să își poarte povara locului înălțat în imperiu. El era încă „un cezar divin.” Ca Împărat el a fost puternic implicat în tradițiile Imperiului, oricât s-a străduit să se debaraseze de ele. Transferul Reședinței Imperiale într-un nou oraș, departe de amintirile Romei păgâne, a fost un simbol spectacular a nobilului său efort. Totuși, Imperiul era la fel ca mai înainte, cu obiceiurile lui autocratice și etosul său, cu toate practicile lui păgâne, inclusiv adorarea și apoteoza cezarilor. Avem motive bineîntemeiate să credem sinceritatea personală a lui Constantin. Fără îndoială, el a fost puternic convins că creștinismul era singura putere care poate aprinde trupul bolnav al Imperiului și putea da un nou principiu de coeziune în vremea unei dezintegrări sociale. Evident el a fost incapabil să abdice de la autoritatea sa suverană sau să renunțe la lume. Constantin a fost încredințat de pronia divină că a fost încredințat cu o misiune mare și sfântă și că el a fost ales să restabilească imperiul pe temelii creștine. Această convingere mai mult decât o teorie politică particulară, a fost factorul decisiv în polițele lui și felul său de a domni.

Situația a fost intens ambiguă. Trebuia Biserica să primească oferta imperială și să primească o nouă datorie? A fost o oportunitate de bun augur sau un compromis periculos? De fapt experiența cooperării strânse cu Imperiul nu a fost în întregime fericită și încurajatoare pentru creștini, chiar și în zilele lui Constantin. Imperiul nu a apărut să fie un aliat confortabil și un partener pentru Biserică. Sub succesorii lui Constantin toate inconvenientele de cooperare au devenit destul de evidente, chiar

dacă ignorăm încercarea avortivă a lui Iulian de a resinstala păgânismul. Liderii Bisericii au fost obligați, din nou, să provoace încercările persistente ale cezarilor de ași exercita autoritatea supremă și în probelem religioase.

Victoria de la Sinodul de la Niceia a fost scurtă – într-un anumse sens Niceia a fost începutul, nu sfârșitul controverselor teologice continue cu privire la natura Dumnezeului om și de aici cu privire la natura lui Dumnezeu și a omului.





## CAPITOLUL UNSPREZECE

### *DE LA NICEIA LA EFES*

**S**inodul de la Niceia nu a adus pace Bisericii. Războiul ecleziastic și cel imperial v-a fi declarat în curând. Biserica v-a trebui să lupte o luptă lungă pentru a menține doctrina de la Niceia. Ceea ce părea a fi un timp de triumf mare și victorios a devenit un timp de încercare și tristețe pentru Biserică. Noua epocă rezultând din convertirea împăratului, noua epocă a tronului imperial care susținea Biserica conținea un risc, căci tronul imperial putea susține orice facțiune din Biserică – heterodoxă și ortodoxă – și cei care nu erau aliați cu polița susținută de împărat trebuiau să fie pregătiți chiar și pentru moarte, moartea în numele Imperiului dar în combinație cu partidul pe care îl susținea tronul.

Primele mișcări de înviorare cu privire la victorie, la gândirea Imperiului nu numai de susținător dar și de încreștinat au dat naștere realității vieții politice. „Lumea” a adus cu sine o mare tânjire care trebuia satisfăcută de Biserică și o mare mândrie care trebuia subjugată de Biserică. O mare bucurie duhovnicească a strâns nu numai cercurile ecclesiastice ci toată societatea, toate clasele societății. Era prea curând să se vorbească despre o victorie definitivă. „Lumea” a rămas încă „afară” din Biserică. Păgânismul a

continuat să înflorească – temple păgâne au fost încă deschise și învățătorii păgâni încă mai argumentau împotriva creștinismului. Cultura și viața domestică erau încă pline cu supraviețuiri ale păgânismului. Nu este surprinzător că mișcarea monahală și atracția de a pleca în deșert au devenit intense – motivația este mai mult o dorință pentru singurătate și solitudine. Viața unui creștin în lume nu este ușoară. Într-adevăr, cultura păgână v-a experimenta o renaștere în secole al patrulea și al cincilea – care culminează cu Iamblic și școala ateniană de neoplatonism. Aici există o dihotomie stranie, căci în coeziunea dintre cele două lumi a elenismului și a creștinismului Biserica nu respinge elinismul ci elinii refuză să primească Biserica.

Semnificația acestei lupte nu constă numai în evenimentele politice sau externe ale acelor vremuri. Lupta lăuntrică este și mai dureroasă și mai tragică fiindcă orice elin trebuie să experimenteze și să depășească această diviziune în sine însuși. Renașterea duhovnicească a societății clasice începe în secolul al patrulea dar se v-a transforma încet și acest proces nu v-a fi completat până mai târziu când se v-a naște cultura bizantină.

### *Înțelesul dogmatic de la Niceia*

Tot înțelesul dogmatic al Sinodului de la Niceia este conținut esențial în  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$  și  $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\iota\alpha\varsigma$  – „de o esență” și „dintr-o esență.” Aceste expresii au fost scrutinizate cu grijă la Sinodul de la Niceia – „înțelesul cuvintelor a fost deplin examinat,” după cum ne informează Eusebiu. Este cât se poate de probabil că Hosius de Cordova a sugerat termenul „de o esență” –  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$ . Despre Hosius Sfântul Atanasie ne spune că „a stabilit crezul de la Niceia.” Filostorgiu, dacă conținutul este acurat, ne spune că Hosius și Alexandru au fost de acord să se concentreze pe cuvântul  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$  în timp ce călătoreau la Niceia.

În vestul latin acest termen – sau mai precis analogul latin – a fost o expresia obișnuită din vremea lui Tertulian. Novațian a

scris despre „o substanță” și o „substanță obișnuită” – *communio substantiae ad Patrem* – în Treime. În controversa semnificativă dintre Dionisie al Romei și Dionisie al Alexandriei Dionisie al Romei al fost cel care l-a criticat pe episcopul de Alexandria că nu a folosit termenul „de o substanță.” Această controversă a fost pomenită în Alexandria, căci Sfântul Atanasie scrie că „episcopii antici, care au trăit acum 130 de ani, episcopul marii Rome și episcopul orașului nostru, au condamnat în scris pe cei care nu afirmau că Fiul este o creatură și de o esență sau substanță cu Tatăl.” Sfântul Atanasie a făcut clar că deși aceste expresii nu se găsesc în scripturi, ele au fost folosite de Biserică – ele au fost împrumutate de părinții de la Niceia „din vremurile antice, de la predecesori.” O problemă a fost că termenul latin nu a coincis cu cel grec. Altă problemă a fost că cei care au folosit acest termen au fost și ei acuzați de subordinaționism. De fapt, termenul grec a fost condamnat la sinoadele de mai înainte. Se pare că termenul a fost folosit și de gnostici – într-un limbaj care implica emanație. Aceasta explică atitudinea negativă sau caustică pe care Origen a avut-o față de expresii ca „dintr-o esență cu Tatăl” și „de o esență.” Dionisie al Alexandriei a evitat termenul probabil pentru același motiv. Apărătorii de mai târziu ai termenului *homoiousia* consideră că termenul *homoousia* este nepotrivit pentru teologie tocmai din cauza asociațiilor lui cu „materialul” și „materia.” Sinodul de la Antiohia în 269, a fost de acord să delibereze teologia lui Pavel de Samosata, respingând și condamnând termenul de *homoousia*. Sfântul Ilarie de Poitiers pretinde că sinodul a condamnat termenul fiindcă Pavel de Samosata i-a dat un sens modalist expresiei afirmând unicitatea completă a divinității și distincția pur nominală a persoanelor – în concepția lui Pavel „consubstanțialitate” sau „*homousia*” a desemnat unitatea modalistă a Dumnezeuirii. Sfântul Ilarie își împrumută explicația sa de la apărătorii termenului de *homoiousia*, căci aceasta a fost explicația lor a condamnării termenului de la Sindoul de la Antiohia.

Cuvintele „consubstanțial” și „*homoousia*” au permis o varietate de interpretări. O scrisoare contemporană reflectă statul minții vremurilor aceloră – nu desemnează „consubstanțial” un „fel comun,” căruia Tatăl și Fiul îi sunt „aspecte” sau nu desemnează unitatea unui substrat „corporal,” preexistent din care Tatăl și Fiul sunt generate prin separație? Sfântul Ilarie de Poitiers în cartea sa despre sinoade arată înțelesurile diferite ale termenului pe care i l-a dat. Părinții de la Sinodul din Niceia au trebuit să izoleze, respingă și excludă toate aceste umbre de înțeles din folosința teologică a termenului ὁμοούσιος după cum era înțeles și definit de sinod. Arienii de la sinod au înțeles „consubstanțialitatea” ca și „co-materialitate.”

Doctrina proclamată la Sinodul de la Niceia a trebuit să fie elucidată și interpretată. Acest lucru a fost posibil numai în structura unui sistem integral de instrucție religioasă. Numai atunci putea fi explicat și protejat înțelesul exact față de o interpretare neortodoxă. A fost mai întâi necesar să se definească conceptul de esență și substanță – *ousia*. În filosofia clasică acest cuvânt a avut diferite înțelesuri pentru diferite școli filosofice. Pentru platonisti și neoplatonisti „esență” însemna ceea ce este general și comun. Pentru stoici termenul de „substanță” – *substantia* – desemna un substrat obișnuit, necalificat sau în general materie, în opoziție cu formele care le disting. Pentru Aristotel și aristotelieni, pe de altă parte, *ousia* însemna mai întâi o existență individuală și indivizibilă, un lucru individual și singur în plinătatea atributelor lui imutabile – „prima esență,” πρώτη οὐσία. Numai într-un sens secundar era un fel comun, unind și înțelegând existențele individuale, numite „esență.” Aceasta este ceea ce Aristotel a numit „o a doua esență” – δευτέρα οὐσία. Pentru Aristotel *ousia* nu a avut o semnificație exact definită și ocazional folosirea ei corespunde cu conceptul de existență, „ceea ce se află la bază.” Pentru Aristotel esența a fost legată de idea de origine, de venire în ființă – γένεσις. În secolul al patrulea era acest înțeles aristotelic îngust care era larg folosit. *În acest sens ousia nu este numai esență ci și ființă.*

A mai trebuit să fie explicat și interpretat un alt termen de la Sinodul de la Niceia – termenul ὑπόστασις, ipostas. Acest termen a fost folosit în filosofie destul de târziu – în orice caz după vremea lui Aristotel. Multă vreme acest cuvânt a fost folosit într-un sens literal – “ceea ce este dedesubt.” Nici chiar atunci nu a fost fără o semnificație particulară fiindcă pentru Aristotel καθ’ ὑπόστασιν însemna realitatea și actualitatea unui lucru, opusă aparenței lui exterioare. În Septuagintă ὑπόστασις a fost folosit cu diferite înțelesuri și desemna, între alte lucruri, „temelie” – temelia unei case, temelia nădejdi – și compoziție. În cuvintele lui Filon ὑπόστασις însemna în anumite dați independență și unicitate. Cuvântul semnifica „esență” pentru Sfântul Pavel în Evrei 1; 3 – ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστασεως αὐτοῦ. În alte locuri semnificația în scrierile Sfântului Pavel variază – de exemplu în II Corinteni 9; 43 și Evrei 11; 1.

Neoplatoniștii au fost cei dintâi care au definit *ipsotas* ca și un termen filosofic. Plotin desemnează formele în care se descoperă ca ὑπόστασις. Caracteristic lui Plotin este că el consideră termenul nepotrivit descrierii principiului ultim. Așa a fost termul și idea de οὐσία fiindcă „Unul” „este mai presus de orice esență.” Aparent termenul a implicat, pentru Plotin, actul generării. În același timp Origen se referă la cele „trei ipostase,” la fel cum a făcut Dionisie al Alexandriei după el. Termenul de „ipostas” a rămas nedistinct față de conceptul de esență și aceasta este tocmai de ce terminologia teologiei lui Dionisie al Alexandriei era atât de perturbatoare pentru teologii romani. În general, până la mijlocul secolului al patrulea οὐσία și ὑπόστασις erau neschimbați ca idei și ca și termeni. Ieronim scrie că „școala științelor lumești nu știa de alt înțeles pentru cuvântul „ipostas” decât „substanță.” În anatema pronunțată de Sinodul de la Niceia οὐσία și ὑπόστασις au fost traduse ca și *substantia*.

Mai rămânea o singură ambiguitate majoră în Crezul Sinodului de la Niceea. Mărturisirea consubstanțialității implica „o identitate de esență” completă a Tatălui și a Fiului. Era oare posibil

să vorbim despre generarea Fiului din „esența Tatălui?” această dificultate a fost eliminată mai târziu când „din esneța Tatălui a fost omisă din Crezul Sindoului de la Constatinopol, la al doilea Sinod Ecumenic (381). Mai mult, lucrările Sfântului Atanasie au făcut clar fără îndoială că în mințile părinților de la Niceea nu exista contradicție sau ezitare. Pentru ei expresiile „dintr-o esență” și de o esență au afirmat din același punct de vedere unul și același lucru – apartenența adevărată și imutabilă a Tatălui și a Fiului într-o îndetitate de viață neschimbată care le era comună. Opunându-se termenilor arieni „din dorință” sau „din voință” cu propria lor definiție „din esență,” părinții de la Niceia au încercat să exprime caracterul ontologic al generării divine ca și o condiție imanentă veșnică, esențială și lăuntrică, mai mult decât un act al ființei divine.

Pentru părinții de la Niceia „din esență” însemna „în esență” sau „prin esență” și acest lucru excludea idea unui act al voinței din conceptul de generare divină. Generarea și „ființa din esență” coincid cu interpretarea niceiană – ei s-au opus conceptelor de creație și ființă ca și un rezultat al dorinței sau voinței care au fost frecvent legate împreună. Neajunsurile crezului Sindoului de la Niceia stau în alt loc – nu a existat un termen comun pentru a numii treiul care a alcătuit unitatea dumnezeirii. Unitatea și indivizibilitatea Ființei Divine au fost exprimate mai clar decât distincțiile Treimii. Ființa divină a fost o esență și totuși trei – exista un număr dar nici un substantiv care să îi urmeze.

La scurt timp după Sinodul de la Niceia o dezbatere teologică intensă a izbucnit cu privire la crezul promovat de Sinod. Motivațiile sociale, politice și personale care au complicat și exacerbat argumentarea pasională nu sunt de interes particular pentru istoria doctrinei. Au existat destule motive pur teologice pentru conflict fără acestea, deși ele erau interesante istoric și în ele însele. Modul expresiei folosite în crez a fost confuză pentru mulți fiindcă era familiară și părea inexactă. După standardele folosințelor contemporane părea că limbajul crezului sinodului nu explica cu suficientă tărie și precizie distincțiile ipostatice, în special în legătură



cu fiul ca Logos sau Cuvânt. Mai exista pericolul ereziei marceliene, pe care Sfântul Atanasie și părinții de la Niceea au privit-o cu probabil mult prea multă toleranță.

Opoziția anti-niceeană a susținut diferite poziții doctrinare. Predominant numeric între ei erau episcopii conservativi ai estului. Acești episcopi s-au abținut de a folosi terminologia niceiană în favoarea unor expresii mai vechi, mult mai familiare din tradiția Bisericii. Ei au fost uniți de frica lor comună de sabelianism. Cel mai activ grup de oponenți au fost „eusebieni,” după cum i-a numit Sfântul Atanasie, care au rămas puternic susținători ai lui Origen și a doctrinei sale a subordinaționismului. Ei au respins deschis limbajul crezului și pe cel al Sindoului de la Niceia și au fost însoțiți de niște eretici mai extremi care nu și-au enunțat punctele lor de vedere mai înainte.

Socrate ne spune că episcopii, după ce termenul de ὁμοούσιος a devenit subiectul examinării, și-au declarat război unul altuia, un război “ca o bătălie pe timp de noapte fiindcă nici o parte nu înțelegea de ce o abuzează pe cealaltă.” Unii au respins expresia ὁμοούσιος și au pretins că cei care o acceptă sunt vinovați de erezia sabelianismului și sunt balsfemiatori care au negat ființa personală a lui Fiului lui Dumnezeu. Alții, apărând pe ὁμοούσιος, considerau că oponenții lor sunt politeiști și i-au considerat „păgâni.” Facțiunile anti-niceiene s-au temut atât de mult de sabelianism că au devenit nepăsători față de arianism. Ei au încercat să se protejeze cu anateme în termeni foarte generali. Ei au încercat să înlocuiască Crezul de la Niceia cu o nouă doctrină. Astfel s-a creat ceea ce Socrate numește „o amestecătură de crezuri.”

Ar fi destul să arătăm trăsăturile primare ale acestor argumente fără să găsim punctele lor. În primul rând, respingerea deliberată a terminologiei de la Niceea este aparentă în toate crezurile scrise în acele momente. În al doilea rând, principalul scop a fost de a face clar doctrina distincției și individualității diferitelor ipostase. Al doilea crez de la Antiohia (341) conține expresia „trei ipostase,” care a fost calificată de o definiție mai slabă „numai din

înțelegere.” La sfârșitul acestei lupte lungi și confuze, complicată de înșelăciune, trădare, duplicitate și intervențiile militare ale diferiților împărați, s-a dovedit că nici un crez cu excepția celui de la Niceea nu a fost capabil de a exprima și proteja adevărata credință ortodoxă. În acest sens Sfântul Atanasie a numit Crezul de la Niceea „expresia adevărului.” Ei a prezis că neînțelegerile și confuzia nu vor înceta până ce anti-niceienii nu își vor venii în sine și să spună: „haideți să ne ridicăm și să mergem la părinții noștri și să le spunem, anatema pentru erezia ariană și recunoaștem sinoadul de la Niceea.” Sfântul Atanasie a văzut pericolul latent în opoziție cu doctrina niceeană. Din cauza prevalenței arianeismului existent în acele vremuri, această opoziție, sub forma sabelianismului, a însemnat o amenințare față de ortodoxie. Sistemul de teologie mai vechi și tradițional părea acum ambiguu și un sistem sănătos și nou putea fi stabilit numai pe baza doctrinei niceene a lui ὁμοούσιος. Toată structura raționamentului teologic trebuia construită și regulată de acest concept – de ὁμοούσιος.

### *Sfântul Atanasie*

Sfântul Atanasie scrie că Logosul a devenit om, similar cu noi în toate sensurile. Sfântul Atanasie folosește cuvântul „întrupare” și prin acest cuvânt el voiește să spună că asumând carnea Logosul a devenit om deplin, asumându-și un trup animat cu toate simțurile și suferințele proprii lui. În virtutea acestei uniri cu Logosul, „căci Logosul care era într-un trup,” trupul a fost eliberat de slăbiciunile lui și de a fi subiectul decăderii. Tăria dătătoare de viață a Logosului a eliberat trupul Mântuitorului de slăbiciunile naturale – „lui Hristos i-a fost sete, din moment ce setea este una tribut al trupului, dar nu a murit de foame.” Trupul a fost subiectul suferințelor dar trupul a fost în El impasibil. Trupul a fost subiectul suferinței prin permisiunea și voința Logosului și nu prin necesitate sau împotriva voinței Lui. Domnul a tolerat toate portrivit trupului Său – El a însetat, a plâns și chiar a acceptat

moartea. Moartea Domnului a avut loc din cauza smereniei sale și iubirii și nu din necesitate. El a avut puterea să se separe de trup și trupul Lui a fost capabil să moară. Nu putea rămâne mort, căci „El a devenit templul vieții.” Trupul s-a reabilitat imediat și a înviat din morți „în virtutea vieții care locuia în El.” Logosul nu a fost legat de trup ci a limitat trupul de limitarea sa și de înclinația sa spre păcat. Prin tăria Logosului neschimbat, natura mutabilă umană din Hristos a devenit imutabil bună și toate deziluzile s-au dovedit a fi lipsită de putere față de ea. „Lucrările potrivite Logosului au fost dobândite prin trup.” Carnea a fost îndumnezeită slujind lucrările lui Dumnezeu și umanitatea lui Hristos a fost fără de păcat. Domnul „a devenit fratele nostru prin asemănarea trupului său” și carea sa „a fost mântuită și eliberată în fața altora.” Din moment ce „ne împărtășim de trupul Lui,” suntem mântuiți și viața noastră este reînnoită „fiindcă carnea noastră nu mai este pământească dar a fost făcută identică cu Logosul prin Logosul divin, care a devenit carne de dragul nostru.”

Sfântul Atanasie afirmă că Sfintele Scripturi ne spun două adevăruri despre Mântuitorul – El a fost veșnic Dumnezeu, Fiu și Logos; și El a devenit om. Acest lucru ne conduce ocazional la ambiguități în pasajele care tratează cu Hristos fiindcă, deși El este mărit, natura sa umană este subaccentuată. Logosul nu a dorit pur și „simplu să devină întrupat” sau „să se manifeste în trup.” El nu s-a pogorât la om ci a *devenit* om – s-a făcut Fiul Omului. În acest sens Sfântul Atanasie folosește uneori expresii incomplete sau inexacte – Logosul „se îmbracă” sau „locuiește întru” și El este un templu, un loc de locuire sau agent. Orișicum, Sfântul Atanasie distinge cu grijă aparența Logosului în Hristos prin apariția și prezența lui în sfinți. Hristos a *devenit* om. Trupul vizibil al lui Hristos a fost trupul lui Dumnezeu, nu om. El și-a făcut „propriul său trup” și slăbiciunile cărnii a devenit „proprii” Logosului. Lucrările lui Hristos nu au fost separate într-un astfel de fel că am fost împliniți de natura Lui divină și alta prin natura lui umană, dar „totul a fost împlinit în combinație” și indivizibilitate. Înseși saliva

lui Hristos a fost divină, vindecătoare și dădătoare de viață fiindcă Logosul întrupat „a adoptat” toate proprietățile cărnii și le-a făcut ale sale. El a fost cel care a plâns petru Lazăr și l-a înviat. Dumnezeu a fost născut carne dintr-o fecioară și Maria este *theotokos* – purtătoare de Dumnezeu. Carnea, care a fost purtată din Maria nu a devenit consubstanțială cu Logosul și Logosul nu a fost unită cu ea. Maria a fost aleasă pentru ca din ea Domnul să primească un trup care v-a fi „similar cu al nostru” și consubstanțial cu Dumnezeirea. „Din Maria Logosul a primit carne și a apărut un om a cărui natură și substanță au fost Logosul lui Dumnezeu și a cărui carne a fost din seminția lui David, un om din carnea Mariei.”

Sfântul Atanasie accentuează clar unitatea lui Hristos Dumnezeu om și naturile sale neamestecate. Hristos are o natură divină prin care este consubstanțial cu Tatăl și o natură umană prin care este similară și legată de noi. Pentru acest motiv El este Mântuitorul, Logosul și cel de al doilea Adam în același timp. Logosul a devenit om pentru ca noi „să devenim divini,” „cu scopul de a ne îndumnezeii în Sine.” Îndumnezeirea este adoptare de la Dumnezeu și „fii umani au devenit fii ai lui Dumnezeu.” „Suntem primiți de Logosul și suntem îndumnezeiți prin carnea Sa” în virtutea întrupării. Născut dintr-o fecioară, Logosul nu a fost unit numai cu un om, ci cu întregul naturii umane. Prin urmare tot ceea ce a fost împlinit în natura umană a lui Hristos este extins imediat la toți oamenii fiindcă ei au un trup în comun cu El. Nu există nici o obligație implicată aici. Oamenii sunt mai similari cu Hristos – ei sunt cu adevărat participanți la natura umană a Logosului. Hristos este vița și noi suntem mlădițele, „uniți cu El prin umanitatea noastră.” În același fel în care cârceii care cresc dintr-o viță sunt consubstanțiali cu vița la fel sunt și trupurile noastre consubstanțiale cu trupul Domnului și noi primim ceea ce a împlinit El. Trupul său este „rădăcina învierii și mântuirii noastre.” Toți sunt reînnoiți, unși, vindecați și înălțați în Hristos, „căci El a asumat pe toată lumea.” Aceasta nu este o simplă similaritate sau substituție ci o unitate actuală. Prin urmare toată umanitatea este

unsă prin Duhul în Iordan, moare pe cruce și este înviată la nemurire în Hristos fiindcă „El ne poartă trupul.”

Explicația Sfântului Atanasie a tainei Treimii a fost chemată de controversa ariană. Punctul de început al acestei doctrine trinitare este conceptul de Dumnezeu ca și bunătate și plinătate a ființei. Ca și o ființă simplă, sfântă și incomprehensibilă, care este mai presus de orice esență, Dumnezeu este dincolo de înțelegerea umană. Simplitatea deplină și plinătatea lăuntrică a Ființei și vieții divine este baza pentru învățătura Sfântului Atanasie despre generarea veșnică și consubstanțialitatea Unuia Născut, Fiul și Logosul. Logosul este generat de Tatăl din esența sa – el este „generarea potrivită a esenței.” Tot ceea ce este generat este consubstanțial cu ceea ce este produs. Aceasta este trăsătura primară a generării care se distinge de alte moduri de originare și în special de creație. Ceea ce este creat originează întotdeauna dintr-o materie pre-existentă sau din nimic – rămâmne neasemănător și extern creatorului, „latei esnețe.”

Fiul este generat. Ființa sa este o necesitate a naturii divine, care este fertilă și fructuoasă și prin sine – esența Tatălui nu a fost niciodată incompetentă și ceea ce este porivit ei nu i-a parvenit „la un timp mai târziu.” Negarea veșniciei Fiului și împreună veșniciei Tatălui este o blasfemie nu numai împotriva Fiului ci și împotriva Tatălui. Aceasta diminuează demnitatea Tatălui și îi neagă imutabilitatea Lui. Aceasta presupune că „El a fost odată fără propriul său Logos și Înțelepciune, că existat lumină fără raze, că a existat un izvor fără apă și uscat. Dumnezeu este veșnic, sursa este veșnică și prin urmare Logosul Înțelepciune și generarea Lui trebuie să fie veșnice. Dacă a existat o vreme când Fiul nu a existat, atunci a existat un timp când Dumnezeu și Treimea nu au existat. Ar fi ca și cum „într-un anumit moment Treimea nu a existat, dar a existat o unitate; ca și cum într-un anumit moment Treimea nu a existat, ci o unitate; ca și cum a existat o Treime incompletă, care la un anumit moment a devenit completă.” Sfântul Atanasie folosește acest raționament pentru a arăta că „taina” arianismului este o

negare a Treimii divine. De fapt, arianismul este o reversiune la un monoteism abstract – respinge cunoașterea lui Dumnezeu ca și Treime, care este cel mai înalt adevăr al revelației creștine.

Sfântul Atanasie accentuează că Tatăl este imutabil. El a fost veșnic Tatăl „propriului său Fiul.” Nu poate exista problema succesiunii în legătură cu Tatăl și Fiul și nu există „interval” sau „distanță” între ei. Ei sunt deplin și perfect veșnici. Posibilitatea unei relații temporale este exclusă fiindcă este imposibil să desemnăm pe Tatăl veșnic și neschimbat și pe Fiul care locuiește veșnic în El cu definiții temporale. Veșnicia și împreună-veșnicia înseamnă că Fiul este generat, nu creat. Din moment ce Fiul este generat, El „este din esență” – ἐκ τῆς οὐσίας. Fiul este astfel consubstanțial cu Tatăl – ὁμοούσιος. „Ceea ce purcede din cineva este generat prin esență.” Generarea are loc „prin natură” și nu prin voință sau dorință. „Divinitatea Tatălui locuiește neîncetat și permanent în Fiul și divinitatea Fiului nu este niciodată epuizată în sânurile Tatălui.” Tatăl și Fiul sunt uniți într-o unitate de esență, într-o identitate de natură și „în identitatea indivizibilă a unei singure divinități.” Fiul are natura Tatălui fără schimbare și divinitatea Fiului este divinitatea Tatălui. Sfântul Atanasie exprimă această identitate ca și o proprietate sau atribut – ἰδιότης. El consideră că cea mai exactă definiție este niceeanul „consubstanțial” – ὁμοούσιος.

Sfântul Atanasie nu are nici un termen particular să descrie pe cei trei care alcătuiesc unitatea divinității. El nu folosește niciodată termenul de πρόσωπον. Înțelesul „ipostaselor” coincide cu înțelesul lui οὐσία, la fel cum a fost și pentru părinții Sindoului de la Niceea. Sfântul Atanasie nu îi distinge niciodată la fel cum au făcut-o capadocienii. El se restânge la numele potrivite ale Tatălui, Fiului și Duhului și explică relația lor mutuală prin astfel de expresii ca „Cel care generează,” „Cel care este generat,” „Cel care este din cineva” și „Cel din care este.” Aceasta ar putea conduce la o anumită lipsă de claritate în distincția Sfântului Atanasie a celor trei ipostas. El își concentrează atenția pe respingerea încercărilor de a

diviza sau nega consubstanțialitatea din Treimea cea indivizibilă. În interpretarea sa a formulei de la Niceia „din esența Tatălui,” el accentuaiză natura lăuntrică a generării și ființei divine. Aceasta exprimă „adevărul și imutabilitatea” Filiațiunii, „indivizibilitatea și unitatea cu Tatăl” și „adevărata veșnicie a esenței din care este generat Logosul.”

Sfântul Atanasaie respinge decisiv și demonstrează futilitatea învățaturii arienilor despre Logos ca și mediator în creație. Dumnezeu nu are nevoie de un asistent sau ajutor fiindcă el poate îndeplini totul printr-o singură mișcare a voinței Sale. Dumnezeu nu este mândru sau pretențios ca să considere creația dincolo de demnitatea Lui și să i-o încredineze altuia. Dumnezeu nu are nevoie de un instrument să creeze în același fel în care un dulgher are nevoie de topor și fierăstrău. Lui Dumnezeu nu i se potrivește să creeze, atunci de ce ar trebui El să creeze chiar și o simplă creatură ca și instrument pentru Sine? Creația unui Mediator ar implica creația altuia și tto așa la aveșnicie și astfel creația ar fi imposibilă. Din moment ce Dumneezu poate crea, de ce ar trebui să aibă nevoie de un mediator?

În aproximativ anul 360 lupta împotriva terminologiei Sindoului de la Niceea a rezultat în reparația și victoria aparentă a ariasnimului extrem. Simbolul acestei victorii a fost A doua Formulă de la Sirmium din 367, la care Ilarie se referă ca și „blasfemia lui Hosius și Potamius.” Aceasta a fost o încercare îndrăzneată de a finaliza discuția problemei declarând că a fost deja decisă. Scopul acestei „trădări ariene,” inspirată nu de sincere motive doctrinare ci de considerații tactice, a fost de a disceredita formulațiile niceene pe temelia că ele nu sunt întemeiate pe scripturi, că ele sunt „incomprehensibile oamenilor” și că doctrinele de la Niceea au depășit măsura înțelegerii și cunoștinței umane. Învățătura catolică a fost limitată la mărturisirea a „două persoane” – nu a doi Dumnezei – din care Tatăl era mai mare în cinste, demnitate și divinitate prin numele Tatălui, în timp ce Fiul a fost

subordonat Lui dimpreună cu tot ceea ce i-a dat Tatăl ca să domnească.

### *Anomoeanism*

Această încercare de a reduce disputa la tăcere s-a dovedit a fi lipsită de efect. Curând controversa a izbucnit din nou cu o nouă forță. Propagarea „anomoeanismului” – a „neasemănării” – a început în 356 în Alexandria, unde Aetiu și-a stabilit un cerc de ucenici. Curând s-a mutat în Atinohia, unde predica sa a fost plină de succes și unde a fost urmat de Eunomie. Sozomen ne informează că Aetiu a fost „puternic în arta deducției și experimentat în logomahie.” Epifanie ne spune că el „de dimineaza până seara ședea la studii în încercarea de la definiții pe Dumnezeu prtin intermendiul geometriei și al figurilor.” Aetiu a transformat dogmatica într-un joc dialectic și se lăuda că „îl cunoaște pe Dumnezeu mai bine decât se cunoaște pe sine.” Eunomie a oferit o definiție logică dialecticii lui Aetiu. Principala sa doctrină este că Tatăl „este un Dumnezeu veșnic unic,” care nu se schimbă „dintr-o esență în trei ipostase” și „care nu are un partener în divinitatea Lui.” Definiția lui primară și „esențială” pozitivă a lui Dumnezeu este că Dumnezeu este neoriginat – ἀγεννησία. Prin urmare esența lui Dumnezeu nu poate fi dată nimănui altcuiva. Generarea „consubstațială” a Fiului – „generarea lui din esența Tatălui” – este imposibilă, din moment ce acest lucru ar implica diviziune sau ruperea a ceea ce este simplu și imutabil. Pentru același motiv o Treime de ipostase, care ar abroga unicitatea și singurătatea lui Dumnezeu este de neconceput. Prin urmare, Fiul este „de o altă esență” și „nu este similar Tatălui din cauza faptului că comaprațiile și compatibilitatea este incomparabilă față de unicitatea absolută a Tatălui, care este mai presus de orice.” Fiul este o creatură și nu există mai înainte de originarea sa. Pentru Eunomie ideile de „generare” și „creație” sunt identice. Fiul este distinct față de restul creaturilor prin faptul că este creația imediată a Tatălui, în timp ce



restul, inclusiv Duhul Sfânt, sunt create indirect, *prin* Fiul. Prin urmare Fiul este similar Tatălui cu o „similaritate primă” – în același fel în care o operă desăvârșită poartă reflecția artistului. El este chipul sau timbrul energiei celui Atotputernic.

### *Sfântul Vasile*

Când oponeții crezului Sinodului de la Niceia s-au confruntat cu reparația ariansimului, a fost evidentă imediat nepotrivirea concluziilor lor irezolute. Anti-niceeni care au rămas în ortodoxie au devenit alarmați și neliniștea lor a fost exprimată mai întâi de mișcarea *homoiousienilor*, o mișcare concentrată în jurul lui Vasile. Învățătura *homoiousienilor* a fost expusă mai întâi la sinodul de la Ancira în 358 când părinții au afirmat că „vor să își exprună crezul Bisericii catolice cât mai deplin posibil,” nădăjduind să introducă în această explicație „ceva propriu lor.” Acest nou element „propriu lor” a fost conceptul de înrudire sau unitate prin relație –  $\gamma\upsilon\sigma\iota\alpha$  – a unuiuia născut Fiul și Tată. Aceasta a fost o formă mai ușoară de consubstanțialitate. Principalul interes al părinților de la de la Ancira nu a fost de a accentua distincția și separația persoanelor ci de a face clar obișnuința și unitate. Accentuând taina Filiațiunii, Sfântul Vasile – care a fost apparent singurul autor al “Epistolei doctrinare a Sindoului” – a distins “generarea energiei” Tatălui din “energia creată de El.” În actul generării s-au descoperit nun umai puterea și voința Tatălui ci s-a manifestat și “esența” Sa. Ceea ce este esențial în generare este asemănarea prin esență. Fiind Tată înseamnă a fi Tată “de aceeași esență.”

Sfântul Vasile a încercat să definească conceptul de *ipostas* și individualitate a persoanelor divine. El scrie că este necesar să îl considerăm pe Fiul “ca un *ipostas* independent, diferit de Tatăl.” După cum explică teologii *homoioiuseini*, în folosirea cuvântului “ipostas” la fel de bine ca și cuvântul “persoană,” ei au voit să exprime “proprietățile existente actual și independent” ale Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt și ei au voit să evite modalismul sabelianist.

Deși nu a fost întotdeauna preciși, ei au încercat să mențină o distincție între conceptele de *esență* și *ipostas*, termenul din urmă fiind înțeles ca și o existență individuală a esenței. “Individualitatea” cele de a doua personae este filiațiunea ei și generarea ei din Tatăl. Unitatea persoanelor a fost desemnată de termenul comun de “Duh.” Aceste sistem teologic pe de-a întregul a fost plin de success în respingerea arianismului, deși *homoiousineii* i-au slăbit impactul prin anatema lor împotriva termenului de ὁμοούσιος, un termen care în înțelegerea lor implica identitatea Tatălui și a Fiului.

Principala contribuție la teologie a Sfântului Vasile este definiția și explicația sa dată Treimii. Învățătura de la Niceea despre unitatea divinității, exprimată de cuvântul ὁμοούσιος, a fost dezvoltată mai clar decât idea de Treime divină, căreia i s-a acordat mai puțină atenție. Pentru acest motiv au fost acuzați părinții de la Niceea, pe nedrept de sabelianism. Din moment ce conceptele de *esență* și *ipostas* au fost considerate de a fi identice, nu a existat un cuvânt potrivit să explice natura celor „trei” care au rămas nedefiniți. Conceptul de „persoană” nu a fost clar elaborat în acest moment. Lumea clasică nu știa de taina ființei personale și în limbile clasice nu exista nici un cuvânt care să desemneze exact personalitatea individuală. Cuvântul grecesc de πρόσωπον însemna mai mult mască decât persoană și era legat de asociația cu sabelianismul. Prin urmare sfântul Vasile considera că era nepotrivit și periculos să vorbim de „trei persoane” și nu de “trei ipostase.” “Persoană” era prea slab și la fel era și latinescul *persona*. Ieronim a experimentat controversa personal – el a început să fie pirvit cu suspiciune în Antiohia pentru refuzul său de a mărturisii “trei ipostase.” El a evitat noul termen a ceea ce însemna pentru el “trei substanțe” și a mărturisit o substanță și trei personae. Numai după munca Sfântului Grigorie de Nazianz, care a identificat conceptele de ipostas și persoană și după al Doilea Sinod Ecumenic în 381 s-a ajuns în cele din urmă la un acord estul grecesc și vestul latin cu privire la terminologia teologică. În secolul al cincilea Augustin

obiecta teologiei capadociene și căuta noi căi în lucrarea sa *De Trinitate*.

Pentru Sfântul Vasile singura cale de depășire a indefinitudinii terminologiei trinitare a fost prin distingerea și opunerea termenilor οὐσία și ὑπόστασις. A trebuit să fie demonstrat logic că acestea nu erau numai niște cuvinte diferite ci și niște concepte distincte. Termenul de ὑπόστασις a fost folosit în trecut pentru a distinge pe cei trei din Sfânta Treime, în special din Origen și Dionisie al Alexnadriei. Pentru ei ὑπόστασις desemna același lucru ca și οὐσία și ei au considerat că această definiție era atât de puternică încât compromitea unitatea esenței, cinstei și măririi. Bolotov a remarcat că „învățătura celor trei naturi și a celor trei esențe stă ascunsă în spatele conceptului iradiant de trei ipostase.” Prin urmare, când părinții Sindoului de la Ancira au început să vorbească despre trei ipostase ei au fost acuzați imediat de „triteism.” Sub conducerea Sfântului Atanasie Sinodul din Alexandria în 362 a declarat că ambele forme de expresie au avut același înțeles. Aceasta nu a rezolvat porbelma. Ambii termeni trebuiau definiți și stabiliți într-un sistem conceptual integral. Nu era posibil să fim mulțumiți cu terminologia filosofică clasică din cauza faptului că vocabularul ei era insuficient pentru teologie. Termenii și conceptele clasice au trebuit să fie redefinite. Această datorie a fost abordată de capadocieni și mai întâi de Sfântul Vasile.

Sfântul Vasile vorbește cel mai frecvent de cei trei. Ceea ce el numește *ipostas* este mai aproape în înțeles de *ousia* sau „prima esență” a lui Aristotel πρώτη οὐσία. În același timp termenul de οὐσία – esență – devine identic cu termneul aristotelic de „a doua esență” – δευτέρα οὐσία, care este folosit pentru a sugera ființă comună sau generică. Desemnează calitățile caracteristice ale unui obiect – „ceea ce este” – în distincție cu modurile concrete de existență – „cum este.” Sfântul Vasile se referă la aceasta ca și la μορφή. În acest fel conceptul de *ousia* devine similar cu conceptul de „natură” – φύσις. Pentru Sfântul Vasile *ousia* nu desemnează numai trăsăturile comune care sunt secundare sau derivate sau care

sunt diferențiate și distinse de calitate. Οὐσία se referă mai întâi de orice la unitatea indivizibilă numeric a Ființei divine și vieții – οὐσία este ființă.

Formula „trei ipostase consubstanțiale” nu a fost în întregime nouă. Inovația capadocienilor a constatat în eliberarea conceptelor familiare de ambiguitățile lor de mai înainte. Cel mai important este că s-a făcut o distincție clară între conceptele de *ousia* și *ipostas*. Sfântul Vasile vede aceste lucruri ca fiind opuse, ca și „ceea ce este general” în distincție cu „ceea ce este particular” și aparține unui individ. „Dacă trebuie să îmi afirm punctele de vedere,” scrie el, „οὐσία – esență – se leagă de ὑπόστασις – ipostas – în același fel în care generalul se leagă de particular.” Sfântul Vasile se explică clar într-o scrisoare către fratele său Sfântul Grigorie de Nyssa. Autenticitatea acestei scrisori a fost pusă sub semnul întrebrării. Ea s-ar putea totuși dovedi autentică și gândul de aici este identic cu cel al Sfântului Vasile. Această scrisoare este un document important în istoria teologiei fiindcă arată crezurile doctrinare ale Sfântului Vasile. El începe prin a arăta că există diferite feluri de nume și definiții. „Unele nume, care sunt folosite despre obiecte multiple care pot fi numărate, au un înțeles comun mai multor obiecte. Un astfel de exemplu de nume este omul. Acest cuvânt desemnează o naură comună. Petru nu este cu nimic mai puțin un „om” decât Andrei sau Ioan sau Iacob. Natura comună a obiectului desemnat se extinde la tot ceea ce poate fi semnat prin acest nume. Prin urmare el trebuie subdivizat pentru ca să îl putem recunoaște pe Petru de Ioan și nu pe om în general. Alte nume au un înțeles particular sau individual. Ele se referă nu la natura comună a obiectului pe care îl desemnează, ci la proprietățile distinctive ale obiectului, care nu sunt împărtășite de obiectele similare lui. Un astfel de exemplu este Paul sau Timotei. Astfel de cuvinte nu se referă la o natură comună, dar numesc anumite obiecte specifice și le separă de semnificația lor colectivă. Putem spune că un „ipostas” este un nume potrivit. Înțelesul cuvântului „om” nu este definit, dar când folosim acest nume

convergem o idee generală. Deși acest cuvânt indică natura unui obiect, nu desemnează natura potrivită a obiectului pe care îl numim. Astfel, ipostas nu este un concept de esență indefinită și nu desemnează un obiect prin elementele care le are în comun cu alte obiecte. „Ipostas este un concept care reprezintă un obiect prin proprietățile lui vizuale distinctive și care dă formă la ceea ce este general și nedefinit într-un anumit obiect.” În alte cuvinte, substantivul – *ὀβολα* – esență – se referă la un anumit grup de caracteristici care sunt comune sau generice – *omogene*. În acest grup de elemente comune numele „ipostatic” arată „ceea ce este particular.” Ele definesc ceva individual – a „un anumit om” – „prin trăsăturile lui particulare.” Prin creșterea numărului de trăsături ele îngusează raza conceptului. Făcând aceasta, aceste nume își concentrează atenția pe ceea ce există de fapt.

*Ipostas* – *ὀποστασις* – este „semnul distinctiv al unei existențe individuale.” Sfântul Vasile i-a această idee gramatică și logică și „o transferă dogmei divine.” În primul rând, „orice idee despre Ființa Tatălui” trebuie să fie identică și imutabil adevărată pentru Fiul și Duhul. Aceasta este necesar din cauza „consubstanțialității” – *ὁμοουσιᾶ* – și din cauza unității esenței și Dumnezeirii, din cauza „Ființei lui Dumnezeu.” Acest adevăr este conținut „nu numai într-un anumit gând individual,” căci „ființa divină este mai presus de orice gândire.” Se mai exprimă în multe nume ale lui Dumnezeu, dintre care toate sunt egal și identic aplicabile celor Trei. În al doilea rând, Treimea nu este numită „Trei” ci *constă* din Trei. Numele Treimii sunt „ipostatic,” adică, desemnează ceea ce este real și actual. „Prin urmare,” scrie Sfântul Vasile „mărturisim că divinitatea are o esență și nu exprimăm diferite concepte al Ființei Divine. Mărturisim ipostasele individuale astfel că ideile noastre despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt clare și neconfuze. Căci dacă nu recunoaștem trăsăturile distinctive al Paternității, Filiațiunii și Sfințirii, mărturisim numai un concept general al esenței divine și este imposibil să afirmăm corect învățăturile credinței noastre.”

Pentru Sfântul Vasile Scriptura ne-a descoperit că un Dumnezeu are numele de Tată, Fiu și Duh Sfânt. Aceste nume sunt distinse nu de niște trăsături generale, nu de nivele ale divinității, măririi, cinste sau cognoscibilitate – după cum a fost făcut de Arie și de subordonaționiști în general, în specia de Origen. Aceste nume sunt distinse de caracteristicile ontologice „neamestecate” și incomensurabile. Ele mențin definițiile „substanțiale” sau „esențiale” dar ne îmbogățesc prin adăugarea de noi trăsături ontologice. Astfel este necesar să spunem, „Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul și Dumnezeu Duhul Sfânt.” „Până să ajungem la o concepție particularizată a calităților individuale ale fiecăroră, este imposibil să mărim cum se cuvine pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt.”

Sfântul Vasile a insistat pe mărturisirea celor trei ipostase și nu este mulțumit de încunoștințările celor „trei persoane.” Conceptului de „persoană” îi lipsește definitivitatea pe care „ipostasul” o are în înseși etimologia lui. Sfântul Vasile pretinde că oricine nu folosește expresia de „trei ipostase” mărturisește numai o distincție de persoane. Sfântul Vasile încearcă să excludă posibilitatea unei transformări secvențiale din conceptul de ipostas insistând că Fiecare din cei Trei își are „propria ființă.”

Învățătura Sfântului Vasile, în ciuda structurii sale logice, nu este lipsită de ambiguitate. Nu fără motiv contemporanii l-au acuzat că frânge Treimea și chiar de triteism. Teologia trinitară a Sfântului Vasile poate da o astfel de impresie dacă ne limităm la concepția generarului la particular și dacă acest lucru este considerat suficient și definitiv. Sfântul Vasile nu afirmă niciodată ca această opoziție epuizează taina Treimei și Unității. În loc el o folosește ca și bază pentru o terminologie teologică care întărește ideile dându-le formă. Pentru Sfântul Vasile, această opoziție este formală și logică. Este adevărat că exemplele pe care le folosește să elucideze gândirea sa par că implică diviziune și numai distincție și este chestionabil dacă cele trei ipostase divine pot fi comparate strict cu trei oameni. Baza problemei teologice nu este faptul că cele trei ipostase trebuie

să fie enumerate, ci faptul că aceștia trei sunt uniți într-un Dumnezeu. Nu este necesar numai să demonstrăm natura ipostatică și stabilitatea ontologică a distincțiilor din Treime, ci mai întâi trebuie să se arate că acestea sunt forme ale unei Ființe divine. Conceptul de ipostas trebuie delimitat nu numai de „mod” sau „persoană” în înțelesul sabelian ci și de „individual.”

Dumnezeu este cunoscut într-o Treime de ipostase, nu de moduri – ca și în învățătura lui Sabelie – și nu de indivizi. Sfântul Vasile înțelege că un ipostas nu este același lucru cu o individualitate și el nu este satisfăcut de referințe generale la „trăsăturile distinctive.” Este clar că nu fiecare trăsătură distinctivă este ipostatică pur și simplu numai în virtutea definitudinii sale particulare. În timp ce este clar că ipostasele sunt diferențiate de trăsăturile distinctive, nu este ușor să separăm logic trăsăturile „ipostatice” de alte trăsături distinctive. Nu există limite clare între distincții care sunt „accidentale” – *κατὰ συμβεβηκός* – și „ipostatice.” Faptul că nu există nimic accidental în ființa divină nu rezolvă problema. Acest trăsături distinctive au fost născocite de om și multe din ele îl definesc pe Dumnezeu în termenii activității Sale în creație și mântuire. Într-un anume sens, ele sunt „accidentale” cu privire la ființa divină. În aceste trăsături care au condus oamenii în greșala subordinaționismului, în care distincțiile *iconomice* ale manifestărilor sau acțiunilor celor trei ipostase sunt considerate dovada inegalității lor ontologice.

Distincțiile ipostatice au fost stabilite nu de logică, ci de experiență și de Revelație. O structură logică a fost numai supra-impusă pe mărturia Revelației cu scopul de a-i da formă. Pentru Sfântul Vasile “este destul să contemplăm numele pe care le-am primit din sfintele scripturi și să evităm inovațiile. Mântuirea nu constă în născocire de nume ci în mărturisirea Ființei divine în care credem.” Datoria teologiei este de a explica numele Treimei după cum a fost revelată în Cuvântul lui Dumnezeu. Sistemele logice sunt mijloace de a dobândii acest lucru. Dumnezeu este unul prin natură și “unitatea este prezentă în înseși întemeierea esenței Sale.”

O astfel de unitate, întreg și concentrare de Ființă și Viață, o astfel de „simplitate” i se potrivește numai lui Dumnezeu. Prin urmare este necesar să enumerăm ipostasele divine într-un fel ortodox, „nu prin adăugare, nu mergând de la unul la mai mulți, la unul, la doi și trei sau primul, al doilea și al treilea.” Când Domnul ne-a învățat despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt „El nu i-a numit prin numărare, căci El nu a spus „vă botez în numele primului, al celui de al doilea și al celui de al treilea. În schimb, el ne-a dat numele, cunoștința adevărului în sfintele nume.” Forma abstractă a numărului trei nu se socotește pentru adevărul concret al Tri-Unității care este conținut în Nume. Cu scopul de a forma o unitate creată sunt puse la loc mai multe nume. O unitate creată este un derivativ și o sumă. Nu este simplă și nu poate fi derivată în mai multe lucruri. Componentele acestui fel de „unitate” și „pluralitate” sunt distincte ontologic și independente. Acest lucru este legat de tot abstractul logic al „numărului limitat” ca și un procedeu formal. În teologie această problemă este una a înțelesurilor numerice. Unitatea divină este realizată deplin și integral ca și o Treime indivizibilă și imutabilă. Treimea este o unitate perfectă de esență și ființă. Nu este o formulă abstractă a triunității ci o Triunitate specifică care ne este descoperită în doctrina Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. Sfântul Vasile opune „enumerarea” – fie că este subordonată sau consecutivă – cu numele. Cunoștința acestor nume, care desemnează relații ontologice sau stadii, ne duce la o cunoaștere a Unității perfecte.

Sfântul Vasile scrisă că „există multe care separă creștinismul de greșelile păgânismului și iudaismului dar în evanghelia mântuirii noastre nu există o doctrină mai importantă decât în Tatăl și în Fiul.” În creștinism Dumnezeu este descoperit nu numai ca și creator ci ca și Tatăl Unuia născut Fiul lui Dumnezeu. Numele de Tată descoperă taina Treimei, care este o Triunitate formală în trei ipostase separate – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfântul Vasile desemnează trăsăturile ipostatice din viața divină prin numele care au fost primite prin revelație – Paternitatea,



Filiațiunea și Sfințirea. În aceasta el se diferă de Sfântul Grigorie de Nazianz, care definește atributele ipostatice mai formal ca lipsă de generare, generare și procesiune. El diferă de fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, care folosește termenul de lipsă de generare, Unul Născut și Ființă prin Fiul. Numele Treimii descoperă taina Unității divine. „Unitatea,” scrie Sfântul Vasile, „este prezentă în idea de οὐσία – esența lor. Deși există o diferență în numele și proprietățile fiecăruia, Unitatea este conținută în idea de divinitate. Aceasta este așa fiindcă un singur “principiu,” o singură “sursă,” o “singură cauză a ființei divine” este inerentă în Dumnezeu. Tatăl este principiul și cauza Fiului care este generat și a Duhului care purcede. Tatăl este punctul central al ființei și vieții divine. Cauzalitatea conținută în viața divină este veșnică, căci toate din divinitate sunt neschimbate și imutabile. Opoziția “a ceea ce cauzează” cu “ceea ce este cauzat” și distincția “primului” și al “celui de al doilea” devin pline de înțeles numai în contextul procesului raționamentului nostru. Ele desemnează mordinea în care suntem caabili să înțelegem divinitatea. În ipostasele divine “nu există nimic care să fi fost adăugat, nimic care este independent sau diferit de natura divină. Această natură nu poate fi separată de sine prin inserarea de ceva extern. Nu există spațiu gol sau neocupat care să întrerupă Unitatea Esenței divine sau să o împartă cu intervale goale.” Din contră, între ipostasele divine există “o anumită relație inefabilă și incomprehensibilă,” “o relație neîntreruptă și indisolubilă,” “o relație de esență” și “o relație de natură.” Întregul naturii divine descoapă unitatea și identitatea ființei divine. Sfântul Vasile exprimă relația ipostaselor spunând că “prin esența sa Dumnezeu este consubstanțial cu Dumnezeu prin esența Sa.” Concepțiile noastre despre Dumnezeu trebuie să fie integrale și nefrânte. “Oricine în concepe pe Tatăl trebuie să îl conceapă și pe Fiul. Oricine se gândește la Fiul nu îl separă pe Fiul de Duhul.”

Sfântul Vasile exprimă unitatea nefrântă și nediminuată a vieții divine cu cuvântul de „consubstanțialitate” – ὁμοούσια.

Pentru el termenul niceian nu semnifică numai o coincidență completă, nu numai identitatea proprietăților și atributelor divine ale celor Trei Ipsoatse și nu numai „similaritate în toate” sau „similaritate în esență.” Cel mai important desemnează „relația mutuală” a celor Trei și unitatea inefabilă a Treimeii. La aceasta se mai face referință ca și la interpenetrare – περιχώρησις.

Sfântul Vasile este mult mai interesat cu subiectul urgent a de a aduce pe *homoiousiani* la o înțelegere a doctrinei *homoousiane* decât este cu interesele problemei hristologice a celro două naturi. De fapt, el nu adresează subiectul hristologiei dintr-o perspectivă polemică. În general limbajul sfântului Vasile despre Logos este tradițional. El folosește termeni ca ἐνσωμάτωσις, σάρκως și ἐνανθρώπησις. La un moment dat Sfântul Vasile devine foarte apropiat de teologia antiohiană. În *Omilia la psalmul 45* Sfântul Vasile scrie că „carnea lui Hristos este „purătoarea dumnezeirii,” sfionțită prin unire cu Dumnezeu” – τάχα τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφύρον, ἀγιασθεῖσαν διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συναφείας. Sfântul Vasile se interesează mai mult cu distincțiile Hristosului uman și a celui divin mai mult decât cu unitatea persoanei lui Hristos. Pentru Sfântul Vasile nu există suferință în dumnezeire – suferința este atribuită cărnii sau sufletului sau cărnii înzestrate cu suflet. Sfântul Vasile accentuează realitatea sufletului uman al lui Hristos – a fost subiectul tristeții, îngrijorării, neliniștilor, grijilor. Sufletul uman al lui Hristos nu a experimentat lucruri care puteau întuneca „puritatea vieții noastre.” Sfântul Vasile a respins idea că Hristos nu a fost conștient de ziua și ora celei de a doua veniri și a Judecății – a Hristos știa dar cunoștința sa venea de la Tatăl.

Anomoenii și susținătorii doctrinei *homoiousiene* – a Treia formulă de la Sirmium în 358 – s-au întâlnit cu ostilitate și opoziție. *Homoiousienii* au fost forțați să înlocuiască expresia „de aceeași esență” – ὁμοιούσιος – cu ambiguul „ca în toate” – ὁμοις κατὰ πάντα. Deși Sfântul Vasile a semnat așa numitul „Crez datat,” el a insistat în clarificarea a ceea ce el înțelegea „ca în toate” – „adică, nu numai prin dorință, ci prin ipostas și esență.” El i-a

anatematizat pe cei care au limitat asemănarea „la un lucru.” Acest „Crez datat” – A patra formulă de la Sirmium în 359 – a fost în mare o repetiție a afirmațiilor doctrinare de mai înainte dar mai conțineau o interdicție particulară împotriva folosirii termenului de „esență” – οὐσία – în definirea lui Dumnezeu. Autorii crezului s-au justificat pretinzând că această expresie nu se găsea în Scriptură și că îi putea duce pe credincioși la greșeli. Mai târziu explicativul – κατὰ πάντα – „în toate” – a fost omis din noul crez și generarea Fiului a fost declarată inaccesibilă înțelegerii umane. Interdicția asupra termenului de οὐσία a fost repetată și s-a adăugat o nouă interdicție împotriva lui ὑποστάσις. Astfel din mărturia grupurilor ortodoxe învățăm că cei care au fost ortodocși au deviat de la formulele *homoiousiane*. Aceasta a fost opinia susținătorilor Crezului de la Sinodul din Niceia. Sfântul Ilarie din Poitiers, exilat în est pentru lupta sa împotriva arianismului în Galia, a văzut în Sindoul de la Ancira și doctrina *homoiousiană* o lumină în întuneric și o rază de lumină. În interpretarea sa „de o esență” asemănătoare însemna același lucru ca și termenul niceian „de o esență” – ὁμοούσια – aidcă unitate de natură, nu de persoană. În scrierile sale despre sinoade a admis că „nu este necesar să tratăm oameni ca Vasile (al Ancirei) ca dușmani. Ei ar trebui considerați ca frați care diferă de noi printr-un cuvânt și care gândesc ceea ce gândim noi.” Deși prin sine conceptul de „o esență” este vag și nepotrivit, când este calificat de generarea „din esență,” este egal cu „consubstanțialitatea” – ὁμοούσια – în sensul niceian. Expresia “ca în toate” se găsește în scrierile lui Alexandru al Alexandriei și ale Sfântul Atanasie le-a folosit mai înainte pentru a elucida “consubstanțialitatea” – ὁμοούσια.

### *Sfântul Grigorie de Nazianz*

Biserica i-a dat Sfântului Grigorie de Nazianz numele de „Teologul Treimii.” Este potrivit pentru el nu fiindcă și-a petrecut toată viața apărând doctrina ortodoxă a Treimii împotriva

învățăturilor false și eretice, ci și pentru că pentru el contemplarea Treimii este țelul ultim al vieții duhovnicești. Multe din doctrinele Sfântului Grigorie despre Treime sunt dezvoltate din învățăturile Sfântului Vasile, pe care l-a recunoscut ca și „învățătorul dogmelor.” Sfântul Grigorie folosește terminologia Sfântului Vasile în propria sa teologie dar într-un fel mai exact și mai structurat. El nu ezită „să nascăască nume noi când este necesar să fie clar și ortodox. Sfântul Grigorie este influențat de Sfântul Atanasie, în special în doctrina sa despre divinitatea Sfântului Duh. Premiza primară este aceea că „Treimea este cu adevărat o Treime.” „În adevăr” înseamnă în realitate. Numele de Treime, scrie el, „nu enumeră câteva lucruri neegale, ci desemnează o totalitate de lucruri care sunt egale unul cu altul,” unite în și prin natură. Sfântul Grigorie accentuează constat unitatea compeltă a divinității. „Treimea cea desăvârșită este compusă din trei elemente perfecte.” „Imediat ce mă gândesc la cei trei sunt iluminat de cei Trei. Imediat ce îi disting pe cei trei, mintea mea este ridicată la Unul. Când îi iau în considerare pe cei trei ca unul îi iau ca și un întreg.” Sfântul Grigorie evită să încerce să explice taina Treimei trăgând analogii cu lumea creată. Sursa izvorului, însuși izvorul și curgerea din izvor nu sunt separate în timp și chiar și atunci când acest trei proprietăți nu sunt separate este clar că ele sunt un singur fenomen. Sfântul Grigorie scrie că el „nu vrea să presupună că divinitatea este un izvor care nu încetează niciodată (aceasta în distincție față de Plotin) fiindcă această comparație implică o unitate numerică.” Distincția între apele unui val există „numai în felul în care gândim noi despre el.” Sfântul Grigorie este conștient că analogiile din lumea creată nu sunt ajutătoare în sensul că ele conțin întotdeauna „idea de mișcare” sau „au de a face cu naturi imperfecte sau fluctuante.”

Triunitatea este o interpenetrare sau mișcare în Divinitate. Sfântul Grigorie îi face ecou lui Plotin când afirmă că Treimea este „supraabundentă” dar califică aceasta. „Noi nu îndrăznim să numim acest proces o efuziune excesivă a binelui, după cum a făcut

unul din filosofii elinici care, vorbind despre prima și a doua cauză, s-au referit la o „cupă supraabundentă.” Sfântul Grigorie respinge această interpretare a Ființei divine fiindcă implică o mișcare necauzată și independentă. Pentru Sfântul Grigorie aceasta este o manifestare a iubirii divine. Dumnezeu este iubire și Triunitatea este un exemplu perfect de „unitate de gândire și pace lăuntrică.” Unitatea completă a Treimii este mai întâi de orice exprimat de faptul că existența sa este necondițional afară din timp. Dumnezeu este veșnic prin natură și este dincolo de secvențe și divizibilitate. Nu este destul să spunem că Dumnezeu a fost veșnic, este și v-a fi. Este mai bine să spunem că Dumnezeu este fiindcă „El conține în sine întreaga ființă, care nu are început și nici sfârșit.” „Dacă a existat unul de la început, au existat Trei.”

Ființa Tatălui și generarea Unuia Născut coincid exact dar fără confuzie. „Nimeni nu ar trebui să fie atât de zelos în iubirea sa față de Tatăl încât să îi nege atributul de a fi un Tată. Căci al cui Tată ar putea fi El dacă considerăm că este separat nu numai de creație ci și de natura propriului său Fiul! Nu trebuie să micșorăm din demnitatea lui ca și o sursă, din moment ce aceasta îi aparține ca și Tată și ca Generator.” Când îl numesc Sursă, nu vă imaginați că mă refer la o sursă în timp sau că presupun un interval între Cel purces și Purcezător. Nu separați naturile lor sau presupuneți în mod fals că există ceva care să separe aceste două coeternități locuind una în alta. Generarea Fiului și purcederea Duhului Sfânt nu ar trebui să fie considerare „mai înainte de a exista timp.” Tatăl nu a început niciodată să fie un Tată în timp din moment ce ființa Lui nu are timp. El „nu și-a luat ființă de la nimeni, nici chiar de la sine.” Deși ipostasele sunt superioare și co-eterne, ele nu sunt independente unul față de celălalt. Fiul și Duhul „nu au nici o relație cu privire la timp” dar ei „nu sunt fără o sursă ultimă.” Tatăl nu există înaintea lor fiindcă nu este subiect al timpului. Tatăl și Fiul sunt împreună veșnici, dar neasemănători Tatălui ei sunt fără o sursă, căci ei sunt „din Tatăl , deși nu după El.” Această cauzalitate tainică nu implică succesiune sau origine. Nimic din Treime nu

vine la ființă sau este originat fiindcă Divinitatea este compeltiție, „o mare nesfârșită de ființă.” Sfântul Grigorie este conștient că această distincție nu este ușor de înțeles și că poate fi confuză „oamenilor simpli.” „Este adevărat că ceea ce nu are început este veșnic, dar ceea ce este veșnic nu este necesar fără o sursă, dacă această sursă este Tatăl.”

Pentru Sfântul Grigorie unitatea completă și imutabilă a Divinității îi determină consubstanțialitatea, „identitatea de esență,” a ipostaselor Treimii. Distincția fiecărui ipostas nu dispare în unitatea divină. Unitatea divinității înseamnă o unitate de esență și o monarhie din Tatăl și cu Tatăl. Influența platonismului este evidentă în descrierea acestei unități „dinamice.” În teologia Sfântului Grigorie acest aspect dinamic este dominant și în acest sens el este mai aproape de Sfântul Atanasie decât de Sfântul Vasile.

Deși Sfântul Grigorie concepe diferența primară între „esență” și „ipostas” ca și diferența între general și particular, el folosește destul de puțin acest concept. „Ceea ce ținem noi în cinste este monarhia,” scrie Sfântul Grigorie.” Nu o monarhie care este limitată la o persoană (aceasta în distincție față de Sabelie), ci una care este compusă dintr-o egalitate de natură, o unitate a voinței, o identitate a mișcării și o convergență al unuia, un Tot singur al elementelor care sunt din Acesta. Acest lucru ar fi imposibil într-o natură creată.” Tot ceea ce are tatăl aparține Fiului și tot ceea ce aparține Fiului aparține Tatălui, astfel că nimic nu este particular fiindcă totul este ținut în comun. Înseși ființa lor este comună și egală, deși ființa Fiului este din Tatăl.”

Proprietățile individuale ale celor Trei sunt imutabile. Aceste „proprietăți” – ἰδιότητες – „nu disting esența, ci sunt distinse în esență.” În înțelegerea Sfântului Grigorie conceptele de „ipostas” și „proprietate” sunt apropiate aceleiași. El folosește expresia „trei Persoane” – τρία πρόσωπα – evitată de Sfântul Vasile. Sfântul Grigorie este responsabil pentru dezvoltarea unei terminologii teologice apropiată de folosința vestică prin identitatea ei de ipostas și persoană – τρεῖς ὑποστάσεις ἢ τρία πρόσωπα. Sfântul

Grigorie diferă de Sfântul Vasile în definiția sa a proprietăților individuale din Treime. El evită termenul de „Paternitate” și „Filiațiune” și nu descrie atributul personal al Duhului ca și „sfînțenie.” El de obicei definește proprietățile ipostaselor ca lipsă de generare, generare și procesiune – ἀγεννησία γέννησις și ἐκπορεύσις. Probabil el folosește termenul de *procesiune* pentru a desemna o proprietate individuală a Tatălui cu scopul de a finaliza speculațiile eunomienilor că „generalitatea” definește esența Divinității. Sfântul Grigorie i-a acest cuvânt din Scriptură, din Ioan 15; 26 – ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, cu scopul de a evita certurile fără sens cu „privire la fraternitatea Fiului și a Duhului.” Sfântul Grigorie încearcă să anticipeze eforturile posibile de a explica înțelesul exact al acestor termeni prin analogii cu lumea creată. Numai Treimea știe „odinea pe care o are în Sine.” Cum este generat Fiul? Cum purcede Duhul? Generarea divină nu este aceeași ca și generarea umană. Este imposibil să egalizăm lucruri care nu sunt posibil de comparat. „A-ți autit de generare. Nu încercați să determinați cum are loc. Ați auzit că Duhul purcede din Tatăl. Nu încercați să aflați cum.” „Cum? Acest lucru este cunoscut de Tatăl care generează și de Fiul care este generat, dar este învăluit de un nor și inaccesibil vouă în îngustimea voastră.” Numele ipostatice exprimă relația mutuală a persoanelor – σχέσεις. Cele trei persoane sunt moduri de ființă, inseparabile și totuși lipsite de confuzie, fiecare „există independent.” Ele nu pot fi comparate într-un astfel de fel încât se se poată spună că unul este mai mare sau mai mic decât alții. Nici nu este unul înaintea celorlalți. „Filiațiunea nu este o imperfecție” în comparație cu Paternitatea și „procesiunea” nu este mai mică decât generarea.” Sfânta Treime există într-o egalitate completă. „Toți sunt vrednici de adorare, toți au stăpânie, toți se bucură de un singur tron și mărirea lor este egală.”

Sfântul Grigorie distinge clar „cele două naturi” ale lui Hristos. O natură este „subiectul suferinței” pe când cealaltă este „imutabilă și peste suferință.” Aceasta este principala sa încredere a

polemicii sale exegetice împotriva arienilor. „A existat un timp când cel care este acum urât de voi a fost superior vouă. Acum este un om, dar a fost o vreme când natura lui nu era compusă. El rămâne ceea ce a fost întotdeauna și el și-a asumat ceea ce nu avea mai înainte.” Sfântul Grigorie examinează evidența celor două naturi conținute în evanghelie considerând „taina numelor,” taina numelor duble și dublul simbol, steaua și ieslea. Toate numele și simbolurile se referă la unul și același, „un singur Dumnezeu.”

Sfântul Grigorie este primul care a folosit cuvântul *ἁρσις* pentru a exprima dualitatea celor două naturi ale Dumnezeu-lui-om – “natura și numele sale au fost amestecate și prin urmare ambele sau transformat în altele.” Sfântul Grigorie scrie: “El a fost mortal, dar și Dumnezeu; a fost din seminția lui David, dar a fost și creatorul lui Adam; El a avut un trup, dar era incorporeal; a fost născut din Fecioara, dar nu putea fi conținut; leagănul L-a ținut, dar magi au fost duși la El de steauă. Ca și om s-a luptat, dar El nu poate fi depășit și l-a învins pe ispititor de trei ori. Ca și muritor a fost subiectul somnului, dar ca și Dumnezeu a împlânzit mărire. A fost obosit de călătoriile Lui, dar a dat tărie celor slabi. S-a rugat, dar cine ascultă oare rugăciunile celor care pier? A fost o victimă, dar și un Mare preot. El este Preotul, dar și Dumnezeu.” El este o singură persoană, Dumnezeu om, Un Hristos, Un fiu și nu doi fii, după cum susține învățătura falsă a lui Apolinarie. Cele două naturi ale Sale au fost unite și s-au penetrat una pe alta. Divinitatea rămâne nemuritoare și umanitatea este “îndumnezeită.” Unitatea celor două naturi în persoana lui Hristos se bazează pe principiul că “ceea ce este mai puternic este victorios.” Prin “îndumnezeire” Sfântul Grigorie nu voiește să implice că natura umană este transformată sau trece prin transsubstanțiere. Ceea ce voiește să spună este că este într-o comuniune și interpenetrație deplină cu divinitatea. În Dumnezeu-Om natura umană a fost îndumnezeită la înseși sursa sa, căci însuși Dumnezeu a devenit om. În virtutea acestei “amestecări” fiecare nume este aplicabil celuilalt. Sfântul Grigorie acordă multă atenție suferinței și morții lui Dumnezeu, din



moment ce prin aceasta el mărturisește unitatea naturilor Persoanei Dumnezeuului om. Pentru acest motiv Sfântul Grigorie insistă asupra numelui de Theotokos – “Purtătoare de Dumnezeu.” Oricine nu recunoaște că Maria este Theotokos este înstrăinat de divinitate.” Aceasta v-a devenii subiectul controversei nestoriene – este Maica Binecuvântată *Theotokos* sau *Hristotokos*? Motivul pentru aceasta este că îndumnezeirea este posibilă pentru umanitate numai prin umanitatea Logosului și consubstanțialitatea Logosului cu umanitatea. În Logos umanitatea este îndumnezeită prin amestecarea cu Dumnezeu.

Termenul “de o esență” a fost folosit în ciuda faptului că luat ca și un procedeu filologic era ciudat, căci după cum a demonstrat Aristotel, “asemănarea” se referă la “calități” sau proprietățile obiectelor, nu la “esența” lor. Tratând cu o unitate de esență este necesar să vorbim despre identitate și nu despre asemănare. Acest lucru a fost evidențiat de Sfântul Atanasie. Aici înțelesul de “asemenea esenței” se lega de “o esență” în felul în care o recunoaștere a “unei esențe identice” în recunoașterea “unei esențe.” În primul caz este separarea elementelor comparate care este accentuată. După Sinodul din Alenxadria în 362, care a fost prezidat de Sfântul Atanasie, problema s-a ridicat din nou cu privire la înțelesul conceptelor de οὐσία și ὑπόστασις. După o controversă aprinsă, s-a recunoscut că același adevăr ortodox este profestat de cei care vorbesc despre “un ipostas” în sensul unei “singure esențe” și “identități de natură” și de cei care învață “trei ipostase” ca “un principiu ultim,” cu scopul de a exprima cunoașterea Treimii “nun umai ca și nume ci ca fiind existentă și îndurătoare.”

După Sindoul din Alenxadria expresiile “de o esență” și “din esența Tatălui” a intrat în folosința teologică a multor biserici estice – de exemplu în Laodicea, Antiohia, Capadocia. În același timp, a fost afirmată distincția conceptelor și termenilor οὐσία și ὑπόστασις ca și ceva general și ca și ceva individual. Împlinirea istorică și cea doctrinară a marilor capadocieni constă în justificarea lor și în propagarea acestei noi folosințe. Ei au fost „treimea care a

mărit Treimea.” Formula „dintr-o esență și Trei ipostase” – *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* a fost menținută în folosința generală a Bisericii din vremea lor. Neașteptat, mult timp și muncă s-a cerut pentru a dovedi validitatea acestei formule și identitatea ei cu venerata expresie latină *tres personae*. Sfântul Grigorie de Nazianz scrie că „din cauza sărăciei limbajului și lipsei lor de desemnații, occidentalii nu pot distinge între *esență* și *ipostas*.” Ambele au fost exprimate în latină ca și *substantia*. În mărturisirea celor *trei ipostase* occidentalii au părut că detectează triteism, o recunoaștere a celor trei substanțe sau trei dumnezei.

### *Sfântul Grigorie de Nyssa*

Fratele mai tânăr al Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie de Nyssa, nu are nici o terminologie definită să descrie unitatea Dumnezeu-lui-Om. Uneori el vorbește despre *συνάφεια*, o unire strânsă și despre *μίξις*, o amestecare sau combinație sau *ἁρμόσις*, o uniune sau unitate. Folosirea Sfântului Grigorie de Nyssa este lipsită de grijă. El folosește ocazional termenul „amestecătură” pentru a descrie unitatea organică a trupului și *συνάφεια* pentru a descrie unitatea indivizibilă a Treimii. Felul în care are loc unificarea naturilor rămâne incomprehensibilă nouă dar poate fi explicată parțial de co-existența trupului și a sufletului.

Sfântul Grigorie de Nyssa își dezvoltă doctrina umanității depline a lui Hristos în polemica sa cu apolinarienii. El accentuează că asumarea lui Hristos a naturii umane este deplină. “Nici un creștin nu v-a spune că omul a fost unit cu Hristos numai pe jumătate ci că toată natura umană a intrat în unire cu divinul.” În cele din urmă, “oricui îi lipsește ceva, fără de care natura este incompletă, nu poate fi numit om.” Acest lucru este vital înțelegerii Sfântului Grigorie de Nyssa a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos. Domnul a venit și s-a întrupat pentru mântuire. “Nu este trupul cel care a pierit, ci tot omul care are un suflet complet. De fapt, se cuvine să spunem că sufletul a pierit chiar mai înainte de trup.”

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa “omul” este numele naturii esențiale și el accentuează integritatea compoziției omului – “un trup fără suflet este un cadavru și un suflet fără rațiune este o bestie.” Cu scopul de a se opune învățaturii apolonarienilor, Sfântul Grigorie de Nyssa accentuează identitatea cărnii lui Hristos “cu restul umanității.” “Știm că trupul său a fost compus când a trăit între oameni ca și om.” Sfântul Grigorie de Nyssa realizează că natura corporală a lui Hristos este perturbatoare pentru mulți – “nașterea sa, creșterea de la infanțitate la maturitate, nevoia de a mânca și bea, îngrijorările sale și nevoia de a dormii, tristețea sa, lacrimile, calomniile, procesul, crucea moartea și punerea în mormânt – toate aceste lucruri care alcătuiesc taina slăbesc credința oamenilor ale căror minți nu sunt elevate.” Sfântul Grigorie de Nyssa răspunde acestor îndoieli dezvoltând o apologie a naturii umane. Nici una dintre aceste acțiuni ale vieții lui Hristos nu este vrednică de el fiindcă sunt numai patimi grosiere care sunt rușinoase. “Dumnezeu este născut nu în ceva plin de defecte, ci în natura umană.” Compoziția omului nu conține nimic care face virtutea imposibilă și nu există nimic necurat depre naștere. Voluptatea și patima sunt necurate dar nașterea omului în lume nu este. “Ce poate fi indecent despre această taină? Dumnezeu a fost unit cu viața umană prin mijloacele prin care natura obișnuiește să lupte împotriva morții.” Este numai patima, în sensul îngust al cuvântului, cea care nu a fost asumată de Domnul. El vorbește frecvent și clar despre adevărata corporalitate a lui Hristos cu scopul de a expune doctrina falsă a apolinarienilor despre “carnea cerească a lui Hristos,” care a fost explicația lor dată tainei Întrupării. Sfântul Grigorie de Nyssa a considerat această explicație falsă fiindcă în sistemul lor creația ar putea fi adusă nu mai aproape de Creator și astfel fiindcă Divinitatea nu are nevoie de o carne îndumnezeită.

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa natura umană a Mântuitorului se dezvoltă în conformitate cu norma stabilită pentru umanitatea de dinainte de cădere. Mai mult, umanitatea devine

îndumnezeită prin unirea cu Dumnezeu. Aceasta este sursa mântuirii naturii umane – este mântuirea sa, revivificarea și restaurarea la stadiul original. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că Dumnezeu Cuvântul “a devenit carne din cauza iubirii pentru umanitate și își asumă natura noastră pentru ca amestecându-se cu divinitatea umanitatea să fie îndumnezeită. În acest fel toate elementele naturii noastre sunt sfințite.” Odată ce este unită cu Dumnezeu natura umană se poate ridica la nivelul lui Dumnezeu și ceea ce urcă este ceea ce a fost ridicat din distrugere. “Prin amestecare cu divinul, tot ceea ce este slab și corupt în natura noastră devine divin.”

Sfântul Grigorie de Nyssa învață nu numai cele două naturi în Dumnezeu-Om ci și voințele și *communication idiomatum*. “Hristos a existat dintotdeauna, nu numai în timpul *iconomiei* ci și după. Natura umană nu a existat mai înainte sau după *iconomie*, căci umanitatea nu a existat înainte de nașterea din Fecioară și carnea nici nu a rămas cu propriile ei proprietăți după urcușul la cer... Natura umană este subiectul schimbării dar natura divină nu este schimbabilă. Dumnezeirea rămâne neschimbată în fața oricărei schimbări... dar natura umană din Hristos suferă o schimbare de la pieritor la neperitor.” Afirmăm că Dumnezeirea a fost cea care a suferit. Negăm că natura impasibilă a devenit capabilă de suferință. Natura umană își primește subzistența din conjuncția unui suflet intelectua cu un trup... Afirmăm că trupul în care el a acceptat suferința, fiind amestecat cu natura divină, a devenit printr-o amestecătură identică cu natura pe care a asumat-o.” Comentând la un text din Scriptură “facă se voia ta și nu a Mea,” Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că “există o distincție între voința umană și cea divină și Cel care a făcut suferințele noastre propriile sale suferințe, ca și din antura umană, cuvintele care se potrivesc cu slăbiciunile umanității, dar el adaugă a doua asemănare fiindcă voiește voința exaltată, voința acre este vrednică de Dumnezeu, care domină peste ceea ce ste uman, pentru mântuirea omului. Spunând “nu voia Mea” El indica umanitatea Sa. În adugarea “ci a Ta” El a arătat

conjuncția cu Dumnezeu cu cea a Tatălui și în acea Dumnezeu nu există nici o diferență a de voință din cauza comuniunii naturii.”

Sfântul Grigorie de Nyssa încearcă să demonstreze adevărul Treimii examinând natura lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este mut, nu este ἄλογος. El trebuie să aibă un Logos, λόγος. Fiindcă Dumnezeu este veșnic Logosul lui ipostatic este și El veșnic. Acest Logos trebuie citit ca fiind viu, a fi în „viață,” altfel nu ar fi ipostatic și nici nu ar avea o ființă independentă. Nu există nici o distincție în proprietățile Tatălui și a Logosului. Logosul „diferă de Cel al cărui Logos este.” Înseși numele de Logos indică o relație, din moment ce implică că există un Tată al Logosului – „dacă Acest Logos nu ar fi Logosul cuiva, nu ar fi un Logos.” Logosul și Cel din care este Logosul au ipostase separate. Sfântul Grigorie se referă de obicei la al doilea ipostas ca Fiul cu scopul de a accentua paralelismul și întrarelația numelor divine și de a exprima indivizibilitatea și distincția ipostaselor. „Numele de Tată este o recunoaștere a ipostasului Unuia Născut.”

În definiția sa dată proprietăților ipostaselor Sfântul Grigorie de Nyssa diferă cumva de restul capadocienilor, în special de fratele său, Sfântul Vasile. Sfântul Grigorie de Nyssa distinge mai întâi Tatăl și Fiul ca și neoriginați și Unul Născut, ἀγέννητος și μονογενής. Aceste nume indică două moduri de ființă din cel al Duhului. Sfântul Grigorie de Nyssa nu este mulțumit cu numirea de ipostas dată Duhului „Sfințitorul,” după cum face Sfântul Vasile și nici nu este mulțumit cu termenul de „procesiune,” ἐκπόρευσις, folosit de Sfântul Grigorie de Nazianz. Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că proprietatea distinctivă a celui de al Treilea Ipostas este tocmai că El este al treilea. El este din Tatăl prin Fiul – δι' υἱοῦ. Acest prin – διὰ – indică statutul ontologic al Duhului, nu numai poziția sa în Dumnezeu. „Prin,” nu implică cauzalitate, care este atributul Tatălui, „din care – ἐκ – Treimea își are ființa.” În acest fel, Sfântul Grigorie de Nyssa accentuază sursa singură a Treimii.

*Duhul Sfânt*

Mișcarea teologică din secolul al patrulea a avut un caracter hristologic. Centrul gândirii bisericești a fost chipul dual al Dumnezeuului-Om și Logosul sau Cuvântul Întrupat. Consubstanțialitatea Fiului-Logos cu Tatăl însemna mărturisirea compeltitudinii naturii divine a lui Hristos, care era necesară pentru înțelegerea Întrupării ca bază pentru mântuirea lumii. Corelația acestor dogme a fost dezvoltată deplin și clar în sistemul teologic al Sfântului Atanasie. Negarea consubstanțialității ar invalida Răscumpărarea, care se bazează pe adevărata unire între creație și Dumnezeu. Din acest punct de vedere doctrina pnevmatomahilor, care a detractat sau a negat consubstanțialitatea divinității Duhului Sfânt, a fost dezbătută și respinsă. Din moment ce Duhul este principiul și puterea care sfințește și îndumnezește creația, sfințirea pe care o aduce nu este de nici un folos dacă el nu este cu adevărat Dumnezeu. Această mișcare își avea rădăcinile în arianism.

Doctrina Duhului Sfânt a devenit subiectul dezbaterii în 350. Această dogmă a fost mai întâi examinată în lucrările Sfântului Atanasie și mai târziu în rezoluțiile Sinodului din Alenxadria în 362. A fost exprimată în întregime în scrierile capadocienilor, în special în Sfântul Grigorie de Nazinaz. Elaborarea doctrinei divinității Logosului a făcut clar pentru înțelegerea semnificației indispensabilei întrupări, dar problema manierei în care divinul și umanul au fost unite în Hristos nu s-a ridicat imediat. Această doctrină nu a fost dezvoltată până la Sindoul din Calcedon în 451 și au fost necesare mai mult de două secole de activitate teologică până a fost deplin acceptată.

*Apolinarianism*

Lupta împotriva arianismului a fost urmată de o altă luptă – lupta împotriva apolinarianismului. Apolinarie al Laodiceii a fost în primii ani ai activității un apărător zelos al poziției niceene. Chiar și

înainte de 362 el a început să exprime propriile viziuni hristologice, aparent cu scopul de a contracara învățătura lui Diodor al Tarsului, care în acel moment a fost liderul școlii antiohiene. Apolinarie a încercat să definească condițiile în care Logosul întrupat nu putea fi recunoscut ca și o unire completă a naturilor divine și a celei umane din persoana lui Hristos. Din moment ce el a nu a distins între “natură” și “ipostas,” Apolinarie a văzut în Hristos nu numai o singură persoană și ipostas ci și o singură natură. “Dumnezeu și carnea au alcătuit o singură natură, complexă și compozită.” Unitatea de persoană, pentru Apolinarie, este posibilă numai în legătură cu o unitate de natură. O “unitate completă” nu se poate forma “din două entități complete.” Dacă Dumnezeu a fost unit cu un om complet, care constă dintr-un duh sau intelect, suflet și trup, atunci s-ar forma o dualitate ireconciliabilă. În concepția lui Apolinarie, dacă Logosul și-a asumat intelect uman, care are proprietățile libertății și determinării de sine, atunci nu ar avea loc nici o adevărată unire, căci ar rămâne două puncte de centru, două principii ultime. Răscumpărarea, care este țelul întrupării, nu ar fi împlinită fiindcă ar fi un om cel care a murit și nu Dumnezeu ca om. Mai mult, un intelect uman, în menținerea libertății și direcției sale de sine, nu ar fi capabil să depășească păcatul din suflet. Acest lucru este posibil numai pentru intelectul divin.

Apolinarie a negat prezența triadei complete a calităților umane în Logosul întrupat. El a afirmat că Hristos nu și-a asumat un “intelect” uman, că acesta a fost înlocuit de Logos, care a fost unit cu un trup neanimat. Logosul a devenit carne, dar nu a devenit om. Apolinarie a susținut că trupul neanimat al lui Hristos “a coexistat” și “a crescut împreună” indivizibil cu Logosul, care a devenit principiul de acțiune în el și astfel și-a asumat o nouă manieră de existență “în unitatea unei naturi încarnate complexe” – *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*. Apolinarie nu înțelege cum „două componente complete” se pot amesteca și forma un întreg nou și complet. Lui i se pare că dacă Dumnezeu este unit „complet” cu natura umană în Hristos este o unitate numai extern.

O astfel de unire nu poate aduce mântuire. Raționamentul lui Apolinarie se bazează pe premiza că tot ce este real și „complet” este și ipostatic – de aici, fiecare natură poate fi realizată deplin într-o persoană individuală. Prin urmare, dacă natura umană a lui Hristos este completă, el trebuie să conțină un ipostas sau o persoană umană –  $\mu\iota\lambda\omicron\nu\ \varphi\upsilon\sigma\iota\nu$ . Cu scopul de a apăra „compeltitudinea” deplină a naturii umane a lui Hristos ca Dumnezeu om, Apolinarie este forțat să nege „compeltitudinea” deplină a naturii umane a lui Hristos. “O componentă incompletă unită cu o componentă completă nu rezultă într-o natură dublă.” Cealaltă posibilitate este de a nega compeltitudinea Divinității lui Hristos. Aceasta Apolinarie nu o acceptă din cauza faptului că invalidează adevărul mântuirii. Lui i se pare și nu fără nici un motiv, că această poziție extremă a fost doctrina părinților din Antiohia.

Apolinarie consideră că cele două intelecte nu pot fi unite din moment ce cele două surse de gândire și cele două voințe sunt întotdeauna în conflict. Pentru el este adevărat din cauza înclinației voinței umane spre păcat și prin urmare el neagă că Hristos are un intelect uman liber și mutabil. Hristos își asumă o carne animată numai ca și carne și suflet și nu ca „duh” sau „minte.” El devine carne, nu om. Apolinarie este un trihotomist. El susține că carnea și sufletul lui Hristos sunt umane dar „minte” –  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  – Sa este Logosul divin. Astfel umanitatea lui Hristos este numai similară cu a noastră și nu consubstanțială cu ea. Trupul animat al lui Hristos „co-există” cu divinitatea. Este o abstracție care nu are nici o existență independentă diferită de Logos pe care îl asumă. De fapt, Apolinarie neagă orice independență de acțiune cu natura umană a lui Hristos, care este o uneală a Logosului. Explicația sa dată unirii a ceea ce este mișcat și a mișcătorului arată influența lui Aristotel.

Sfântul Grigorie de Nazianz atacă învățătura lui Apolinarie. Sfântul Grigorie nu încearcă să nege premisele raționamentelor lui Apolinarie, nici nu argumentează cu privire la identificarea naturii și persoanei –  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  și  $\psi\acute{\iota}\rho\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ . În schimb, Sfântul Grigorie îi atacă doctrina mântuirii. Sfântul Grigorie încearcă să arate că mântuirea



este imposibilă în termenii presupuși de Apolinarie fiindcă după concepția lui Apolinarie nu are loc nici o unire adevărată a celor două naturi. „Dacă Hristos are carne dar nu are intelect,” exclamă el, „atunci sunt înșelat. Trupul său este al meu, dar al cui suflet în are?” Sfântul Grigorie demonstrează că natura umană este o unitate și nu poate fi divizată în părți.

Esențial apolinarienii neagă natura umană din Hristos. „Ei neagă natura umană și similaritatea lăuntrică cu noi introducând această nouă idee a asemănării cu ceea ce este aproape vizibil. Aceasta ar curăți numai partea vizibilă din noi... Atunci când au văzut că carnea sa este numai o asemănare și nu este reală, aceasta înseamnă că carnea Lui nu experimentează nici unul dintre lucrurile care ne sunt proprii nouă și că carnea sa este liberă de păcat.” Sfântul Grigorie concluzionează că „cu o astfel de carne Divinitatea nu este umană.” „Asumarea cărnii” fără „asumarea naturii umane” nu ne poate aduce răscumpărare. „Ceea ce nu a fost asumat nu a fost vindecat, ci ceea ce este cu adevărat unit cu Dumnezeu este mânuit. Dacă numai o parte din Adam a căzut, atunci el este complet mânuit numai prin unirea completă cu el care a fost născut om în completitudine. „Nu credeți că Mântuitorul nostru are numai oasele și tendoanele formelor umane,” scrie Sfântul Grigorie, „iață un om întreg și recunoașteți Divinitatea.”

Obiecției lui Apolinarie că „două componente complete nu pot fi conținute într-un trup,” Sfântul Grigorie îi răspunde că această „coprezență” trebuie înțeleasă numai în sensul fizic. Este adevărat că trupurile lor sunt impenetrabile și că „o veselă cu o capacitate nu poate ține astfel de naturi.” Acest lucru nu este adevărat pentru lucruri „incorporale și intelectuale.” „Am în mine un suflet și un intelect și un dar al vorbirii și pe Duhul Sfânt. Chiar mai înainte de a exista eu Tatăl conținea această lume, această totalitate de lucruri vizibile și invizibile și Fiul și Duhul Sfânt. Aceasta este natura a tot ceea ce este conceptual, din moment ce astfel de lucruri nu sunt corporale și pot fi unite indvizibil cu lucruri care sunt similare cu ele și cu trupurile. Auzul nostru poate

cuprinde multe sunete și văzul nostru cuprinde o multitudine de trăsături din obiectele vizibile și acest lucru se poate spune și despre miros. Simțurile noastre nu se admit unul pe altul și nici nu se înghesie unul pe altul și un obiect tangibil nu este făcut mai mic de un mare număr de obiecte.”

Unirea lui Dumnezeu și a omului este o taină. Putem să ne apropiem de o înțelegere a lui numai prin intermediul percepției noastre intelectuale, care este tocmai ceea ce a atacat Apolinarie. Intellectul omului a fost format după chipul lui Dumnezeu și prin acest intelect omul poate fi unit cu Dumnezeu, Cel mai înalt intelct, din moment ce ceea „ce este mai aproape de El și mai asemenea cu El.” Când două intelecte sunt unite, ele nu își pierd individualitatea lor și nici nu sunt în mod necesar în conflict. Genul de combinație sugerat de apolinarieni ar rezulta într-o unitate pur externă. „Asemănarea lor seamănă cu o mască purtată la o performanță teatrală” și concepția lor despre Dumnezeu nu este Dumnezeul om ci o „perdea de carne.” Argumentul lor că intelectul este înclinat spre păcat este invalid fiindcă și carnea este păcătoasă. Nu și-a asmuat Dumnezeu carnea pentru ca să vindece aceste slăbiciuni în natura umană? Dacă vechea amestecătură este coruptă și devine nouă, de ce nu putem și noi fi amestecați și plămădiți cu Dumnezeu, pentru ca să fim îndumnezeiți prin Divinitate? Sfântului Grigorie i se pare că raționamentul apolinarienilor implică că intelectul este singura proprietate a omului care este condamnată și dincolo de mântuire. El prin urmare îi acuză că le oferă prea multă demnitate naturii fizice a omului. „Voi cinstiți carnea, căci omul pe care îl propuneți nu are intelect.” Pentru Sfântul Grigorie, din contră, deși intelectul are nevoie de vindecare, este proprietatea omului cea care este cea mai deschisă mântuirii fiindcă a fost creată după chipul lui Dumnezeu. „Reînnoirea chipului” este țelul mântuirii și Logosul vine la om ca și Arhetipul la chipul său.

Victoria Bisericii asupra apolinariansimului a fost o afirmare a gândirii umane, a capacității de a reforma și sfinții gândirea umană, a afirmării dogmei. Apolinarianismul este, în cel mai adânc

sens, o antropologie falsă, este o învățătură falsă despre om și prin urmare este o învățătură falsă despre Dumnezeu om Hristos. Apolinarianismul este o negare a rațiunii umane, frica de gândire – „este imposibil să nu fie păcat în gândurile umane” – ἄδύνατον δὲ ἐστὶν ἐν λογισμοῖς ἀνθρώπινοις ἁμαρτῖαν μὴ εἶναι. Aceasta înseamnă că rațiunea umană este incurabilă – ἀθεράπευτον ἐστὶ – α că trebuie tăiată. Respingerea apolinarianismului a însemnat justificarea fundamentală a rațiunii și gândirii. Nu în sensul că „rațiunea naturală” este lipsită de păcat și dreaptă prin sine ci în sensul că este deschisă transformării, că poate fi vindecată, că poate fi reînnoită. Nu numai că poate dar trebuie vindecată și reînnoită. Rațiunea este chemată la cunoașterea lui Dumnezeu.

Apolinarie a avut mulți ucenici și lupta împotriva învățăturii sale a început la sinodul din Alexandria în 362. În 370 a fost scris două volume de tratat împotriva lui Apolinarie de un autor necunoscut și inclus între lucrările Sfântului Atanasie. În acest moment Apolinarie a fost denunțat de Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nazinaz. După o serie de condamnări de diferite sinoade bisericești, apolinarianismul a fost respins oficial la al doilea Sinod Ecumenic în 381. Cu scopul de a se opune lui Apolinarie părinții secolului al patrulea, în special Sfântul Grigorie de Nazinaz și Sfântul Grigorie de Nyssa, au dezvoltat doctrina ortodoxă a unității celor două naturi într-un ipostas – fiindcă este completitudinea naturii umane în Hristos cea care face posibilă mînuirea, căci Hristos este „una din două.”

### *Al doilea Sinod Ecumenic*

Lucrarea Celui de al Doilea Sinod Ecumenic – primul Sinod de la Constantinopol în 381 – este adesea neglijat sau subestimat. Crezul creștinătății vine de la acest sinod, nu de la Sinodul de la Niceea. La ceea ce se referă de obicei în vest ca și crezul niceean este de fapt crezul niceo-constantinopolitan. A fost crezul Bisericii universale, crezul la care nu se mai putea adăuga nimic, altera sau

substrage. Al doilea Sinod Ecumenic a continuat lucrările Sinodului de la Nicea – după atât de multe decade de dominație ariană lucrările Sinodului de la Nicea au fost confirmate. Despre unicitatea Sinoadelor Ecumenice s-a scris destul de mult. Cardinalul Orsi a arătat că a fost „sinodul sfinților” – „probabil nu a existat un sinod în care s-au găsit un număr mai mare de Mărturisitori și Sfinți.” Dintre cei care au participat îi includem pe Sfântul Grigorie de Nazinz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Meletie – care a murit în timpul sinodului și a fost proclamat sfânt de sinod – Sfântul Petru al Sebastiei, Sfântul Amfilohie de Iconium, Sfântul Pelagius al Laodiceii, Sfântul Eulogius de Edessa, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Diodor al Tarsului, Helladius de Cezarea în Capadocia, Antioh de Samosata și Dionisie de Diospolis. Al doilea Sinod Ecumenic a fost prezidat mai întâi de Sfântul Meletie, episcop de Antiohia, care a fost tocmai episcopul Antiohiei *nu* în comuniune cu Roma. El a murit fără să fie în comuniune cu Biserica Romei, a fost proclamat sfânt de sinod și este considerat un sfânt de Biserica Romană. Dacă Sinodul de la Constantinopol a intenționat să fie un sinod ecumenic de la început este discutabil – a fost o întâlnire locală de episcopi estici; de fapt, nici o dioceză a vestului nu a fost respresentată. Documentele sinodului au fost pierdute și prin urmare trebuie să ne bazăm numai pe informațiile conținute în citatele sinodului. Părinții Sinodului se referă la el ca fiind ecumenic – Sfântul Grigorie de Nazinaz a fost cel care a fost perturbat de termenul „ecumenic” – Sfântul Grigorie a devenit al doilea președinte al sindoului după moartea lui Meletie.

Sfântul Grigorie de Nazinaz a fost obligat să își părăsească solitudinea din Seleucia pentru a veni în Constantinopol. A fost încă odată în viața sa când a făcut ceva „fără voie, ci la insistențele altora.” Munca sa în Constantinopol a fost dificilă. „Biserica este lipstă de păstori, binele piere și răul este pretutindeni. Este necesar să călătorim noaptea și nu există focuri care să ne arate calea. Hristos doarme.” Tronul Constantinopolului a fost în mâinile arienilor de ceva vreme. Sfântul Grigorie scrie că ceea ce a găsit

acolo „nu era o turmă, ci numai urmele și trăsăturile unei turme, fără ordine sau supraveghere.” Sfântul Grigorie și-a început slujirea într-o casă privată care a fost transformată mai târziu într-o Biserică și i s-a dat numele de *anastasis* pentru a semnifica „învierea ortodoxiei.” Aici și-a susținut celebrele *Cinci cuvântări teologice*. Lupta sa cu arienii a fost adesea violentă. A fost atacat de criminali, biserica i-a fost înconjurată de gloate, a fost lovit cu pietre și oponenții lui l-au acuzat de încredințare și de perturbarea păcii. Totuși, predica sa nu a fost fără de efect. „La început orașul s-a răzvrătit” scrie el. „S-au ridicat împotriva mea și m-au acuzat că predic mai mulți dumnezei nu un Dumnezeu, căci ei nu știau învățătura ortodoxă în care unitatea este contemplată ca trei și Treimea este una.” Sfântul Grigorie a fost forțat să se lupte nu numai împotriva arienilor, ci să se opună susținătorilor lui Apolinarie. El s-a ciocnit cu multă rezistență din partea prelaților ortodocși, în special din partea lui Petru al Alexandriei și episcopii egipteni. Când Sfântul Grigorie a fost ridicat pe scaunul episcopal al Constantinopolului, mai întâi egiptenii l-au acceptat. Dar apoi ilegitim l-au hirotonit pe Maxim Cincul ca și episcop de Constantinopol. Mai târziu Sfântul Grigorie își v-a amintii de duplicitatea lui Petru și de „furtuna norului egiptean” cu amărăciune. Maxim a fost scos afară dar a găsit un adăpost temporar în Roma cu papa Damasus, care avea o înțelegere săracă a afacerilor estice. Sfântul Grigorie a voit să se retragă dar oamenii au exclamat: „vei lua și Treimea cu tine!”

Sfântul Grigorie a fost victorios prin tăria oratoriului său și în spre sfârșitul anului 380 noul împărat Teodosie a intrat în oraș și a dat toate bisericile credincioșilor ortodocși. Teodosie cel Mare a fost un spaniol prin naștere și a fost educat în credința niceeană. Lunga sa domnie – până în 395 – a completat extern triumful ortodoxiei în Imperiul Roman. Imediat după ce a devenit împărat Teodosie a dat celebrul decret care a cerut ca toți subiecții să accepte credința ortodoxă. După intrarea sa în Constantinopol Teodosie l-a ridicat pe Sfântul Grigorie de Nazinaz pe tronul

patriarhal. Arienii care au controlat Constantinopolul timp de patruzeci de ani, au fost scoși din orașele lor și din biserici.

Pentru a consolida această victorie proaspătă asupra arienilor Teodosie a convocat sinodul în mai 381. După ieșirea afară a treizicisase de pnevmatomași sau macedonici semi-arieni, sinodul număra o sutășicincizeci de episcopi. S-a ridicat problema schismei Bisericii din Antiohia și Sfântul Grigorie a fost în dezacord cu majoritatea prelaților – Sfântul Grigorie s-a alăturat de șansa romană a lui Paulinus și nu cu meletenii. Nemulțumirea construită de multă vreme împotriva lui a izbucnit dintr-o dată. Anumiți oameni bisericești au fost nemulțumiți de indulgența sa, din moment ce el nu a cerut ajutorul autorităților civile împotriva arienilor. Sfântul Grigorie a fost întotdeauna ghidat de regula că „taina mântuirii este pentru cei care o doresc și nu pentru cei care sunt obligați.” Alți prelați au fost nemulțumiți de inflexibilitatea crezurilor sale doctrinare și în special de mărturisirea sa necompromițătoare a divinității Duhului Sfânt. Alții au crezut că comportamentul său era nepotrivit demnității rangului său. „Nu știam,” scrie ironic Sfântul Grigorie, „că sunt așteptat să călăresc caii de rasă sau să îmi fac o apariție strălucitoare cocoțat într-o căruță sau că cei care se vor întâlni cu mine mă vor trata cu servilitate sau că toți îmi vor face cale ca și cum aș fi o fiară sălbatică.” L-a sinod s-a mai ridicat problema legalității transferului Sfântului Grigorie de la Sasima la Constantinopol. Era evident că acesta a fost un pretext de intrigă împotriva lui. Cu mare mâhnire Sfântul Grigorie a decis să renunțe la scaunul său și să abandoneze sinodul. El a fost amar cu privire la părăsirea „locului victoriei noastre” și a turmie sale, care a fost câștigată la adevăr de propriile lui acțiuni și cuvinte. Această amărăciune nu l-a mai părăsit niciodată. Părăsind Constantinopolul, Sfântul Grigorie i-a scris lui Bosporius, episcopul Cezarei, „mă voi retrace pentru Dumnezeu, care este singur curat și fără urmă de murdărie, mă voi retrace întru mine. Proverbul spune cu numai proștii se împiedică de două ori de aceeași piatră.” El s-a întors acasă epuizat fizic și moral și prin de

amintiri amare – „de două ori am căzut în cursele voastre și de două ori am fost înșelat.”

Sfântul Grigorie a căutat odihnă și izolare dar din nou a fost forțat să preia administrația bisericii văduvite din Nazinaz, „forțat de circumstanțe și temându-se de atacul dușmanilor săi.” A trebuit să se lupte împotriva apolinarienilor care și-au stabilit ilegitim propriul lor episcop în Nazinaz și intrigile și disputele au început din nou. În disperare Sfântul Grigorie l-a rugat pe Teodor, mitropolit de Tyana, să îl înlocuiască cu un nou episcop și să mute greutatea care era dincolo de tăria sa. El a refuzat să participe la Sinoade – „este intenția mea să evit toate adunările de episcopi fiindcă nu am văzut încă nimic productiv de la nici un sinod sau orice sinod care a rezultat în eliberarea de rele.” El i-a scris lui Teodor, „salut sinoadele și convențiile, dar numai de la distnață fiindă am suferit mult de pe urma lor.” Sfântul Grigorie nu și-a dobândit victoria imediat.

Sfântul Grigorie a fost foarte bucuros când vărul său Eulalius a fost în cele din urmă inversit ca episcop de Nazinaz și s-a retras din lume pentru a se dedica odihnei și scrisului. A călătorit la mănăstirile din deșert în Lamis și în alte locuri. A devenit din ce în ce mai slab și căuta scăpare în ape de izvor calde. Liricele care le-a scris ca și om bătrân sunt pline de tristețe. Sfântul Grigorie a murit în 389 sau 390. Al Doilea Sinod Ecumenic pe care Sfântul Grigorie s-a simțit obligat să îl abandoneze care din cauza unei intrigi a fost sinodul recoltelor, al reconcilierii, al confirmării Crezului creștinismului care încă mai obține Biserica ortodoxă și care mai este încă crezul Bisericii Romano catolice cu privire la *Filioque*, spre adăugire la crezul care încă mai divizează Biserica catolică de cea ortodoxă. Sinodul a confirmat decât a produs crezul, căci textul „crezului de la Constantinopol” a fost de fapt împlinit după Sindoul de la Alexnadria în 362.

Al doilea Sinod Ecumenic a șters din Crezul din Niceea expresia „Unul Născut din esența Tatălui” – *μονογενὴ τοῦτ ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ* – și a schimbat-o ca să se

citească „Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toate lumile” – τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν πατρός γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων. S-a șters expresia „în cer și pe pământ” după „prin care s-au făcut toate lucrurile” astfel că noua expresie era simplu „prin care s-au făcut toate lucrurile” – δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. La crezul din Niceea s-a mai adăugat „din ceruri” după „ce s-a pogorât” ca în textul final să se poată citi „a venit jos din ceruri” – κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, “prin Duhul Sfânt din fecioara Maria și s-a făcut om” – καὶ σαρκωθέντα ἐκ πῆσαντα, toată afirmația “și s-a răstinit pentru noi sub Ponțiu Pilat” a fost adăugată – σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου “și a fost înmormântat” nu era în Crezul original – καὶ ταφέντα, după cum nu era și “după Scripturi” – κατὰ τὰς γραφάς. În crezul original nu erau „și a șezut de-a dreapta Tatălui – καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, “din nou în mărire” – καὶ πάλιν... μετὰ δόξης și „a cătui împărăție nu v-a avea sfârșit” – οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Crezul de la Niceea a avut pur și simplu „și în Duhul Sfânt” – καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. La aceasta al doilea Sinod Ecumenic a adăugat: „și întru Duhul Sfânt, Domnul, Dătătorul vieții, care purcede de la Tatăl care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit și care a vorbit prin prooroci. Într-una sfântă apostolească și sobornicească Biserică mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor, aștept învierea morților și viața veacului ce v-a să fie Amin” – καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ κυριον τὸ ζωοποιόν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ προσκυνούμενον καὶ συνδοξόμενον τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν σίαν ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Crezul niceean original a mai adăugat o afirmație anti-arină, o afirmație confesională care nu este inclusă în crezul constantinopolitan. Și cei care spun că a existat un timp când el nu a existat și nu a fost mai înainte de a fi făcut și că a fost făcut din nimic sau din alt ipostas sau esență sau că Fiul lui Dumnezeu este creat, schimbabil sau alterabil – ei sunt condamnați de Biserica sfântă, apstolică și catolică” – τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ



ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ὄντων ἐγεννητο ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωντον υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Acest crez este o improvizație a Crezului de la Niceea – care a scos anatemele negative pentru a transforma crezul o mărturisire pozitivă, a clarificat că Unul Născut Fiu este „născut” din Tatăl din „esență” – ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς în crezul de la Niceea, a istoricizat Întruparea cu adăugarea Fecioarei Maria și a lui Ponțiu Pilat, a pus mai mare accent pe moartea lui Hristos cu adaosul „crucificat” și „înmormântat” și a încunoștințat tradiția sacră scrisă la fel de bine ca și tradiția orală a creștinismului cu adăugarea „după scripturi.” Adăugarea articolelor Duhului Sfânt, Biserică și botez și așteptarea învierii morților și viața lumii ce v-a să vină îi conferă crezului o definiție mai deplină a credinței creștine.

În adăugarea confirmării și promovării crezului creștinismului, al Doilea Sinod Ecumenic a promovat patru canoane. Trei canoane au fost adăugate de sinodul local din Constantinopol în 382. Primul canon i-a anatematizat pe eunomieni, eudoxieni, semi-arieni, pnevmatomahi, sabelieni, marcelieni, fotinieni și apolinarieni. Al treilea canon este sursa unei mari asprimi față de Constantinopol, căci canonul ridică episcopul Constantinopolului – „episcopul Constantinopolului să aibă prerogativele de cinst după Episcopul Romei fiindcă Constantinopolul este Noua Romă.” Acest canon v-a reieși din nou la Al Patrulea Sinod Ecumenic ca și Canonul al Douăzecișioptulea al Sindoului de la Calcedon, pretinzând că al treilea canon de la Constantinopol nu a fost adus niciodată în atenția Romei (*Patrologia latina* 54, 1007). Acest canon pune o lumină interesantă pe perspectiva episcopilor estici cu privire la „primatul” Romei – era un primat „de cinst” bazat, din câte se pare, mai mult pe motive istorice decât teologice. La cererea episcopilor, Împăratul Teodosie a promovat decretul celui de al Doilea Sinod Ecumenic.

*Calea către Efes*

Astfel a fost gândirea hristologică în general în secolul al patrulea. A rămas neclar cum trebuia concepută și descrisă unitatea reprezentării Dumnezeuului întrupat. În alte cuvinte, cum sunt unite în Hristos divinitatea și umanitatea. Această problemă în toată plinătatea sa a fost ridicată deja de Apolinarie (mort în 390). El nu a reușit să îi răsundă. Am putea defini apolinarianismul ca și un minimalism antropologic distinctiv – pogorârea omului, urârea omului. Natura umană este incapabilă de „îndumnezeire.” În unitatea Dumnezeuului și a Omului, natura umană nu poate rămâne neschimbată, nu poate rămâne în sine; ea „co-există” cu divinitatea Logosului. Mîntea umnă este exclusă din această unitate. Punctul primar pentru oponenții lui Apolinarie a fost tocmai această doctrină a „co-existenței.” Apolinarienii au fost respinși ca și „sinousiaști” – de la συνουσιωσις. Sinousiaștii au fost urmași ai lui Apolinarie care i-au interpretat învățăturile sale în toată rigoarea și au învățat consubstanțialitatea – συνουσιωσις – din carnea și divinitatea lui Hristos. Ei au format un fel de sectă și au fost premergătorii monofizitismului. Un *folorilegiu* sirian a păstrat 33 de fragmente din lucrarea lui Diodor al Tarsului (mort 390) *Împotriva Sinousianiștilor*, dintre care unele fragmente au fost interpolate de apolinarieni. Depășirea apolinarianismului susținea cauza reabilitării omului, a justificării lui. În aceasta constă toată sensul polemicii capadociene cu apolinarie. În apărarea de sine se putea pierde perspective și cădea într-un maximalism antropologic.

Aceasta este ceea ce s-a întâmplat cu oponenții lui Apolinarie din școala antiohiană, parțial cu Diodor al Tarsului (mort în 390) și în special cu Teodor de Mopsuestia (350-428). Pentru ei chipul lui Hristos începea să se dezintegreze. Ei au afirmat destul de insistent independența naturii umane în Hristos, aducând prin urmare Dumnezeuul întrupat prea aproape de oamenii simplii, de “simplii oameni.” Acest lucru a fost ajutat de duhul ascetismului “estic,” care este mai întîi de orice puternic motivat și care ducea adesea la

un eroism pur uman. Legăturile ideologice, dacă nu genetice ale acestei teologii “estice” cu pelagiansimul vestic care a fost născut dintr-un duh de puternică afirmare de sine ascetică, s-au dovedit a fi un umanism distinctiv.

În cele din urmă, toată școala antiohiană a fost ispitită de acest umanism. Această ispită se frânge în nestorianism. În lupta cu nestorianismul se discerne tot vagul și imprecizia limbajului hristologic al vremurilor, adică, clătinarea întregului sistem al conceptelor creștine. Cuvintele se amestecă și se rup în două și își poartă gândurile departe – cuvintele își au propria magie și putere. Din nou, o mare extensiune a gândirii analitice este necesară pentru a lovi și ataca conceptele și termenii care nu vor deranja, ci vor ajuta, identifica și profesa adevărurile rațiunii, astfel că v-a fi posibil să vorbim de Hristos Dumnezeu-Om fără ambiguitate și contradicție. Această operă teologică durează de două secole. Critica nestorianismului v-a fi dezvoltată de Sfântul Chiril al Alenxandriei (mort în 444) dar nu îi v-a convinge pe “estici.” Din contră, îi problematizează, nu fiindcă au căzut cu toții în extremele nestorianismului, ci fiindcă se tem de extrema opusă.

Trebuie să mărturisim că Sfântul Chiril nu v-a ști cum să găsească cuvinte indiputabile și nu v-a oferii definiții precise. Aceasta nu înseamnă că experimnetul său teologic este confuz și ambiguu căci el nu își v-a unii perspicacitatea sa teologică cu marele talent pentru a vorbiu lucru care i-a distins atât de mult pe marii capadocieni. Sfântul Chiril v-a fi fără cuvinte și printr-o neînțelegere istorică fatală el își va lega mărturisirea sa teologică de această formulă perturbatoare, *μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* – o natură, întrupată a Logosului divin. El v-a considera cuvintele marelui Atanasie, în timp ce de fapt era formula lui Apolinarie. În alte cuvinte, mijloacele de depășire a ispitelor antiohiene nu vor fi descoperite în teologia alexandrină. Nu s-a găsit nici tăria de a se apăra pe sine de propriile ispite. Acest lucru se v-a descoperii în monofizitism, care într-o oarecare măsură v-a vorbiu în limbajul Sfântului Chiril. Este caracteristic faptul că părinții Sindoului de la

Calcedon (451) vor traduce „crezul lui Chiril” în limbajul antiohiei. Teologia alexandrină este amenințată de pericolul *minimalismului antropologic* și de ispita de a dizolva, de a epuiza omul în divinitate încă din vremea lui Origen (c. 185-254). Această ispită v-a amenința monasticismul egiptean – nu atât de mult tipul puternic motivat al meditativului; nu atât de mult ceea ce tempera voința sau ceea ce tăia voința de tot. Mai târziu monofizitismul v-a găsi un sol favorabil în liniștea ascetică. Aceasta ca să ne exprimăm pe scurt.

Disputele hristologice încep cu o ciognire între cele două școli teologice. De fapt, este o ciognire a *idealurilor antropologice* a două religii. Odată cu Sindoul de la Calcedon (al patrulea Sinod Ecumenic) istoria ortodoxiei alexandrine se v-a sfârșii și o nouă epocă, epoca teologiei bizantine *per se*, începe. În ea tradițiile variate ale trecutului devin o sinteză integrală. La fel ca și în epoca necazurilor ariene, soluția Bisericii anticipează o sinteză teologică. La fel cum Sinodul de la Niceea numai a deschis disputele despre Treime, la fel și Sinodul de la Calcedon a deschis acum perioada hristologică în teologie și nu o v-a închide. Oamenii dezbat definiția de la Calcedon a credinței, la fel cum dezbat și definiția de la Niceea. Aceasta este numai o temă pentru teologie și principiul credinței trebuie discernut într-o sinteză teologică creativă și speculativă.

Disputele hristologice ale secolului al cincilea încep din întâmplare și cu o dezbatere personală asupra numelui de θεοτόκος, Purtătoarea de Dumnezeu sau după cum obișnuit și incorect se traduce în engleză, Maica lui Dumnezeu. Se vor deschide imediat largi perspective teologice, la fel ca și subiectul general al înțelesului teologiei antiohiene „estice.” V-a fi natural să ne mișcăm de la o denunțare a lui Nestorie la o critică și la o analiză a viziunilor hristologice ale precursorilor lor și învățătorilor lui Teodor și Diodor. Sfântul Chiril v-a face acest lucru imediat după Sindoul de la Efes (Al Treilea Sinod Ecumenic, 431). Condamanrea lui Teodor al Mospuestiei, a lui Ibas de Edesa (mort în 457) și a binecuvântatului Teodoret al Cirului (mort în 466) la Primul Sinod

Ecumenic (Constantinopol, 553) v-a fi un epilog în întregime logic deși tragic care a dus la condamnarea lui Nestorie (451) la Sindoul din Efes. Nestorie nu este nici un gânditor remarcabil și nici unul independent, el nu este nici măcar un teolog, la modul drept vorbind. Numai circumstanțele istorice externe îl vor pune în centrul mișcării teologice, în principal faptul că v-a fi arhiepiscop de Constantinopol. Din acest fapt cuvintele lui vor răsună cu o putere semnificativă și vor fi auzite peste tot. Toată semnificația denunțurilor sale teologice constă în faptul că el este un antiohian unilateral. Disputele nestoriene se vor preocupa nu atât de mult cu Nestorie cât cu teologia antiohiană în general. Așa îl vor înțelege esticii pe Sfântul Chiril. D aici, „tragedia” Sindoului de la Efes. Imediat se v-a formula paradoxal o problemă – se v-a decide dacă sau nu sfântul Chiril este corect în critica sa adresată „teologiei estice.” Experiența arată că a avut dreptate, indiferent cât de relative au fost tezele sale teologice – pe care le apără cu iritare și aprindere. Sfântul Chiril străvede pericolul immanent al teologiei antiohiene și arată limitele dincolo de care nu numai că începe teologia dubioasă, ci și erezia și greșala.

### *Diodor al Tarsului*

Sfântul Chiril vede în Diodor al Tarsului precursorul lui Nestorie și aceasta cu un motiv întemeiat: „Nestorie a fost ucenicul lui Diodor.” Când încă trăia, Diodor nu a fost încă cuprins de suspiciune; în lupta cu ariansimul – cu *homoiousienii* și *anomoeanii* – el a fost un zelos apărător al credinței. Era apropiat de capadocieni, în special de Sfântul Vasile cel Mare și după al Doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) el a fost proclamat un „martor al credinței” pentru episcopia estică. Numai în culmea disputelor nestoriene a apărut problema Ortodoxiei lui Diodor. El nu a fost niciodată condamnat la sinoadele ortodoxe. A fost excomunicat numai de monofiziți. Ne putem forma o opinie despre teologia lui Diodor numai din fragmente. Numai rămășițe prăpădite ale moștenirii sale

teologice enorme au ajuns la noi. Putem spune că îl lupta sa cu apolinarienii, Diodor a mers prea departe. El nu numai că a accentuat repetat „desăvârșirea” – adică compeltitudinea – umanității lui Hristos, dar el a discernut și a izolat în Hristos Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui David, în care a locuit Fiul lui Dumnezeu ca într-un templu. Prin urmare, el a simțit că era imposibil să vorbim depre „două nașteri” ale Logosului. „Logosul nu a suferit două nașteri, una mai înainte de veacurilor și una la final, ci a fost născut din esența Tatălui, în timp ce a fost născut și din Maria – Maria a născut un om similar nouă. Omul care a fost născut din Maria prin har a devenit Fiul. Fiul, desăvârșit înaintea veacurilor, a luat în sine carne și s-a pogorât din David, Fiul lui Dumnezeu, Fiul lui David.” „Căci carnea care este din noi, adopția, mărirea și nemurirea este destul, căci ele au devenit templul Logosului.” Diodor neagă că el introduce o „dualitate de fii.” Fiul lui Dumnezeu este unul și carnea „sau omul” asumat de el este locuința sau templul. Ceea ce este importatnt aici nu sunt atât de mult cuvintele individuale sau frazele inidivuale din cauza stilului și a tendinței lăuntrice a gândirii care îi sunt caracteristice. În reprezentăția lui Diodor fața lui Iisus este dublă. El a recunoscut dacă nu „foi fii,” atunci cel puțin două subiecte. Din premisele lui Diodor, este natural să se tragă mai multe concluzii. Ele au fost trase de Teodor al Mospuestiei, dimpreună cu tonul direct caracteristic lui.





## CAPITOLUL DOISPREZECE

### TEODOR AL MOPSUESTIEI

#### VIAȚA

**T**eodor de Mopsuestia (350-428) a fost născut în Antiohia în aproximativ 350. El a studiat sub sofistul păgân și retoricul Libaniu al Antiohiei (314-393), care a predat în Atena, Constantinopol și Antiohia. Teodor a devenit prieten cu colegul său Ioan Hrisostom. Ioan Hrisostom a fost cel care l-a convins pe Teodor să ducă viața unui ascet și monah (Socrate, *Istoria bisericească*, 6, 3). Teodor și Ioan l-au părăsit pe Libaniu și au intrat la școala monahală, *Asketerion*, condusă de Diodor, care mai târziu a devenit episcop de Tars.

Se pare că Teodor cunoștea pe o anumită femeie Hermione în Antiohia. Amintirea ei l-a cuprins în timp ce se afla la *Asketerion*-ul lui Diodor și aceste amintiri de iubire se pare că s-au intensificat. El a părăsit viața monahală de dragul lui Hermione. După istoricii bisericești Sozomen (400-450) și Isihie al Ierusalimului (mort după 451), Ioan Hrisostom este cel care a scris o scrisoare (probabil două) lui Teodor intitulate *Ad Theodorum lapsum* (Migne, *Patrologia Greca*, 47, 277-316) care l-au convins să se reîntoarcă în viața monahală. *Istoria bisericească* a lui Isihie este pierdută dar un capitol din ea s-a citit la al Cincilea Sinod Ecumenic (553) și supraviețuiește într-o traducere latină în Mansi 9, 248 ff. Secțiunea citită la Al Cincilea Sinod Ecumenic pretinde că Teodor

l-a numit pe Mântuitorul „*ad hominem per vitae profectionem et passionum perfectionem coniunctum Deo Verbo.*” În orice caz, scrisoarea lui Ioan Hrisostom către prietenul Teodor este remarcabilă.

### *Scrisoarea lui Ioan Hrisostom către Teodor al Mopsuestiei*

„Cine îi v-a da apă capului meu și o fântână de lacrimi ochilor mei? Plâng și mă tânguiesc nu din cauza pierderii unui templu de piatră cu pentru pierderea templului Duhului Sfânt. Stă acolo, jefuit de comori, cu porțile larg deschise și nepădite astfel că orice patimă ostilă poate intra. Nu voi încetă să mă plâng până ce iradierea cea mai timpurie îi este dată înapoi. Un lucru nu trebuie să faci. Nu te îndoi de posibilitatea întoarcerii. A cădea este uman, dar a rămâne căzut este drăcesc. Adevărata pocăință v-a șterge orice păcat. Atunci întoarceți! Renunță la bucuriile lumii, deși ele ar putea dura o sută de ani, căci Iadul este veșnic! Veșnică este și splendoarea veșnică a Raiului. Gândește-te la la exemplul tânărului bogat Phoenix. Era monah și preot. Dar s-a lăsat condus de rudele sale într-o viață lumească și în diferite afecțiuni. Numai niște monahi care l-au cunoscut au fost capabili, prin răbdare și discreție, să îl aducă înapoi la calea cea dreaptă. Apostolul Ioan a fost capabil, prin iubire și tandrețe să facă sfânt dintr-un tâlhar care i-a fost odată ucenic. Prin urmare nu dispera! Fă-ți un alt început. Întoarce-te! Voi repeta aceste îndemnuri până ce ele vor fi încununat de succes.” „Tu te-ai retras din rândurile fraților și ai călcat pe legătura ta cu Hristos! Pentru această dezertare te vor aștepta pedepse, dacă vei persista în ele. Un comerciant poate suferii de scufundarea corabiei, un atlet poate fi învins, un soldat ar putea fugii, dar ei se pot întoarce înapoi. De ce folos îți este norocul, puterea, bogățiile și stima? Totul este temporar. Acum prietenii tăi, Valerius, Florentinus, Porfirie și mulții alții se roagă pentru tine. Dacă ei nu disperă de mânuirea ta de ce ar trebui să disperi tu? Viața în lume își aduce cu sine grijile, pericolele și deziluzile ei. Numai cel care trăiește cu Hristos se poate bucura de adevărata libertate. Prin



urmare să renunțăm la deznădejde și frică, cele mai ascuțite arme ale răului. Nu disper de tine. În orice caz, voi încerca, prina ceață scrisoare, să te salvez de la înec. Dacă nu m-ai uitat deplin, atunci îmbucură-mă răspunzându-mi. Răspunsul există dar este nesincer.

### **Reputația lui Teodor în timp vieții și condamnarea lui postumă**

Teodor s-a întors și și-a continuat studiile sub Diodor până în 378. În 381 Teodor a fost hirotonit preot în Biserica din Antiohia de Flavian, Episcopul Antiohiei. Unsprezece ani mai târziu în 392 Teodor a fost numit episcop de Mopsuestia în Cilicia (Misis-ul de astăzi, la est de Adana). Pe tot parcursul episcopatului său el a dat dovadă de educație, elocvență și ortodoxie. Este de remarcat că spre sfârșitul vieții el a refugiat anumiți condamnați pelagieni, dintre care cel mai important a fost Iulian Eclanum. Teodor a murit în 428, în același an în care un alt reprezentant al școlii antiohiene a devenit episcop de Constantinopol – Nestorie. Teodor a fost condamnat la 125 de ani după moartea sa, împărțându-se soarta maestrului său Diodor al Tarsului. Scrierile lui Teodor au fost primele *Trei capitole* care au fost condamnate. Ar trebui remarcat că în decada următoare condamnării lui Nestorie la Sindoul din Efes (431) s-au ridicat acuzații cu privire la învățăturile lui Teodoret de câțiva teologi proeminenți, dintre care cel mai important a fost Sfântul Chiril al Alexandriei care a scris o lucrare intitulată *Contra Diodorum et Theodorum* (din care au rămas numai fragmente). Sfântul Chiril l-a acuzat pe Teodor de a învăța aceiași „impietate” pentru care a fost condamnat Nestorie (Migne, *Patrologia Graeca* 77, 340).

Nu poate fi negat că atât Teodor cât și scrierile sale au fost condamnate postum de Al Cincilea Sinod Ecumenic. Scrierile sau au fost condamnate pe nedrept. Limbajul sinodului este clar și probele dacă se poate sau nu condamna cineva postum este ridicată și dezbătută. Mai mult, nu este numai persona și hristologia

cea care sunt condamante. Este mai mult decât atât. A fost condamnat tot sistemul său exegetic. Limbajul sinodului, ofensiv urechilor moderne, este pur și simplu o parte din înregistrarea istorică. Limbajul este vivid, direct și clar astfel că selecțiile merită un citat cu scopul de a participa la fevoarea și atmosfera timpului.

Scrisoarea împăratului către sinod, conținută în *Faptele Sindoului*, afirmă că „nestorienii vor să își impună erezia lor asupra Bisericii. Din moment ce nu l-au putut folosi ep Nestorie păentru acest țel, ei au introdus în grabă greșelile prin Teodor de Mospuestia, învățătorul lui Nestorie, care învăța blșasfemii mai grave decât cele ale lui [Nestorie]... vă îndemnăm să vă direcționați atenția către scrierile necuvincioase ale lui Teodor și în special asupra crezului iudaic... numele lui a fost șters de mult de pe dipticele Bisericii din Mopsuestia. I-a în considerare și afirmația că ereticii nu trebuie anatematizați după moarte...”

Afirmația sinodului este grafică. „Când am văzut că urmașii lui Nestorie încercau să își introducă necurăția lor în Biserica lui Dumnezeu prin neevlaviosul Teodor, care era episcop de Mopsuestia și prin scrierile sale neevlavioase...” „am adus mai întâi la analiză problema lui Teodor de Mopsuestia. După ce au fost descoperite toate blasfemiile din scrierile lui, am fost uimiți de răbdarea lui Dumnezeu – că limba și mintea care a putut concepe astfel de blasfemii nu au fost imediat consumate de foc divin... fiecare blasfemie și-a depășit predecesorul în magnitudinea neevlaviei și a mișcat din temelii mințile ascultătorilor...totuși dintre noi, mișcați de astfel de blasfemii împotriva lui Dumnezeu, mai înainte cât și după citire, am irumpt cu denunțări și anateme împotriva lui Teodor, ca și cum ar fi viu și prezent. O limbă intolerabilă! O stricăciune a omului! O acea mână pe care a ridicat-o împotriva Creatorului! Căci stricatul de om care a promis că știe scripturile nu cunoștea cuvintele profetului Osea... acestor blesteme [din Osea] neevlaviosul Teodor le-a devenit subiect.” „El a respins profețiile cu privire la Hristos... încercând să arate că cuvintele dumnezeiești a nu fi nimic altceva decât fabule. De ce să

mai adăugăm ceva? Căci oricine poate lua în mâini scrierile neevalviosului Teodor sau capitolele neevalvioase care au fost inserate în actele noastre. Condamnăm și anatematizăm, dimpreună cu toți ereticii care au fost condamnați și anatemazați de cele patru sfinte sinoade și de Biserica Sfântă și Apostolică, pe Teodor, episcopul de Mopsuestia și scrierile sale neevalvioase.”

Din *Capitula*, al doisprezecelea capitol este direcționat împotriva lui Teodor: „dacă cineva v-a apăra pe necredinciosul de Teodor de Mopsuestia... dacă prin urmare v-a apăra pe Teodor și scrierile sale neevalvioase... și dacă nimeni nu în anatematizează *pe el sau scrierile sale*, la fel de bine ca și cei care apără și protejează sau îl apără și afirmă că *exegeza* sa este ortodoxă sau scriu în favoarea scrierilor lui sau cei care se împărtășesc de același opinii sau cei care cred în el și care continuă până la finalul ereziei sale, să fie anatema.” Astfel a fost sfârșitul tragic al celor care au trăit și au murit în pace cu Biserica.”

### **Lucrările**

**T**eorod de Mopsiestia este unul dintre cei mai tipici și importanți reprezentativi ai școlii antiohiene de exegeză biblică. Ar putea fi considerat ca unul dintre cei mai celebrii scriitori ai școlii. Nestoerienii târzii, din câte vom vedea, îl vor considera *exegetul* al Scripturii. El a scris comentarii la mai toate cărțile Bibliei, implicând o inversitație inchișivă și critică la probleme ca datarea și autorul. El este considerat ca primul care a folosit „criticismul literar” în exegeza sa la Biblie.

### *Cunoașterea și păstrarea lucrările lui Teodor de Mopsuestia*

La fel ca și cu toți ereticii care au fost condamnați de Sinoadele ecumenice, ne putem aștepta că majoritatea lucrărilor sale au pierit. Sunt norocoși istoric, că multe din lucrările sale au fost păstrate în siriacă de nestorienii sirieni. Spre adăugare, trebuie

făcută o mnețiune la semnificația Sfântului Fotie, nu numai la lucrările lui Teodor ci și la în general multele lucrări ale Sfântului Fotie (c. 810-895) care a fost una din principalele figuri ale renașterii bizantine ale secolului al nouălea. Cunoștințele sale enorme își câștigat respectul celor mai cruzi dușmani. Spre adăugire la importanța istorică a Sfântului Fotie în schisma igațiană și în marea controversă cu Roma asupra lui Filioque și alte probleme, conținute în excelenta sa scriere intitulată *Despre mistagogia Dubului Sfânt*, Sfântul Fotie a lăsat lumii cărturărești o datorie enormă cu *Bibliotheca* sau *Myriobiblion* – μυριοβιβλιον. În *Biblioteca* Sfântul Fotie oferă o mulțime de informații despre cărți, dintre care multe sunt pierdute. El descrie 280 de cărți, oferind analize extensive și fragmente substanțiale. Era familiar cu lucrările lui Teodor de Mopsuestia în greacă. Trebuie menționat Fecundus, episcop de Hermiane în provincia Bizacena în Africa în secolul al șaselea. În timpul controverselor monofizite Fecundus a fost unul dintre principalii susținători ai *Celor trei capitole*.

Din cauza disputei Fecundus a călătorit la Constantinopol și aici în 547-548 și-a completat lucrarea intitulată *Pro defensione trium capitulorum*. În această lucrare el a susținut ortodoxia lui Ibas din Edesa și a lui Teodoret al Cirului. El a făcut același lucru pentru Teodor de Mopsuestia dar cu anumite rezerve în cazul lui. Ca și un rezultat al lucrării sale, Fecundus a păstrat anumite pasaje din lucrările lui Teodor. Trebuie menționat fiecare sinod care l-a condamnat pe Teodor, pentru că Actele celui de al Patrulea Sinod Ecumenic (553) au păstrat câteva fragmente din lucrările lui Teodor.

Mai semnificativă este descoperirea în secolul al douăzecilea a *Omiliilor catehetice* a lui Teodor. În 1932 Mingana a descoperit și publicat cu traducere engleză textul siriac a celebrelor omilii catehetice. Acestea nu numai că au fost semnificative intrinsec dar au slujit ca și un catalist pentru reînnoirea recentă în gândirea teologică a lui Teodor de Mopsuestia de cărturari ca Mingana, R. A. Norris, F. A. Sullivan, P. Gltier, J. L. McKenzie, M. Richard, W.

Laistener, L. Abramowski, R. Tooneau, J. M. Voste, V. Bulhart, A. Vaccari, X. Ducros, W. Lorimer, E. Dekkers, U. Wickert, R. Abramowski, F. J. Dölger, E. Amann, W. de Vries, F. J. Reine, J. Quaesten, G. Touton, J. Gross, P. Parnete, K. McNamara, R. Arnou, M. Jugie, M. V. Anastos, I. Onatibia, J. Lecuyer și *monumentala lucrare a lui* R. Devreesse.

Scriitorii nestorieni ai secoelor al treisprezecelea și al paisprezecelea ne dau cele mai bune liste al scrierilor lui Teodor, în special lista lui Ebedjesu [în J. S. Assemani, *Bibl. Or. Clem.-Vat.*, III, 1, 30 ff.] și lista conținută în *Cronica lui Seert* [*Patrologia Orientalis* 5, 289 ff]. Ebedjesu este de la începutul secolului al patrulea și *Cronica lui Seert* vine din prima jumătate a secolului al treisprezecelea.

### *Comentariile lui Teodor la Vechiul Testament*

Singura lucrare completă de Teodor care a venit la noi în greacă este *Comentariu la cei doisprezece profeți mici* [Migne, *Patrologia graeca* 66, 123-632]. Motovul oentru aceasta nu este gresu de discernut – lucrarea nu are nimci semnificativ de spus depre hristologie! Această lucrare este menționată în listele lui Ebedjesu și *Cronica lui Seert*. Este remarcabil că Teodor, în aplicarea exegezei sale antiohiene consideră că un text în contextul său literal și istoric, se aplică acelor texte pe care biserica le privea ca fiind „mesianice,” numai istoriei iudaice. Textele ale căror exegeză alegorică se plicau lui Hristos, Teodor de aplică restaurpii statului iudaic sau victoriei macabeilor.

Comentariul lui Teodor la Psalmi, care aparent a fost prima sa lucrare, a ajuns la noi în niște porțiuni substanțiale. Scris când el era încă destul de tânăr, mai târziu în viață Teodor s-a uitat la ele cu regret. În singurul pasaj existent din lucrarea sa intitulat *Contra alegoricos*, păstrat de Facundus (3, 6, *Patrologia Latina* 67, 602), Teodor se plânde de imperfecțiunile din *Comentariu la Psalmi*. Ebedjesu pretindea că *Commentariul la Psalmi* cuprindea cinci

volume. Dintre fragmnetele tipărite în Migne, *Patrologia Graeca* 66, 648-696, Devreese respinge aproximativ cincizeci de procente ca fiind nesincere. Devreese a fost foarte de succes restaurând mult dintr-un manuscris *catene* și din versiunea latină antică. Rezultatul a dus la restaurarea întregului comentariu la Psalmi 1; 16: 11 și mari secțiuni din 16; 12-40; 13. Teodor este unul dintre primii care a insistat că *Psalmii* pot fi citați în contextul lor istoric. El primește autoritatea davidică asupra tuturor psalmilor, dar conștient că ei nu se integrau în contextul total al timpului lor, el explică multe dintre ele ca fiind profețiile lui David. Pentru Teodor nu există referințe mesianice *directe* – în termeni creștini – în psalmi. Aluzile din Noul Testament el le explică prin *iconomie* sau acomodatie. El permite o excepție pentru cei patru psalmi: 2; 6; 44 și 109. Chiar și aici el refuză să îi considere ca autentici mesianici, deși nu îi explică ca și descrieri ale Întrupării și ale Bisericii ci ca o profeție autentică. Teodor a fost destul de opus interpretațiilor mesianice ale Vechiului Testament care vin din școala alexandrină înclinată către alegorie pe temelia faptului că o astfel de interpretatie violează principiul că fiecare psalm trebuie interpretat ca și un întreg literal și ca și unitate și în proroiul cotext istoric. Pentru Teodor nu poate exista nici o schimbare de persoană, timp sau situație în același psalm. El consideră că restul titlurilor *Psalmilor* sunt adăugiri mai târzii.

Mai există, fragmente din *Comentariu la Geneză* a lui Teodor. Acum nu mai suntem limitați numai la fragmente din *Catena Nicephori* în Migne. Fragmente adiționale au fost recuperate din catenele publicate de Devereese, din citate de Ioan Philofonous și Procopie de Gaza și dintr-un fragment sirian. Minima acestea pote fi o restaurare a comentariului său la primele trei capitole la *Geneză*. Sfântul Fotie a fost conștient de interpretarea lui Teodor la *Geneză* [*Bibl. Cod.*, 38] și comentează fără prejudecăți. „A se citi cartea lui Teodor al Antiohiei intitulată *Comentariu la Geneză* (istoria creației), prima carte care conține șapte volume. Stilul nu este nici strălucit și nici foarte clar. Autorul evită folosirea alegoriei cât mai mult posibil, căci el este interesat numai de interpretarea istoriei. El se

repetă frecvent și produce o impresie negativă cititorului. Deși a trăit mai înainte de Nestorie, el vomită cu anticipație peste doctrinele lui Nestorie. Acesta este acel Teodor de Mopsuestia, asupra căruia cu câteva ocazii Ioan Filofon (după cum a pretins acesta) a cerut o explicație serioasă la metoda sa de interpretare în lucrarea sa la creație.”

Se știe că Teodor a scris un *Comentariu la Samuel*, compilat de Elisiba de Nisibis, din care nu a mai rămas nimic. *Comentariu la Iov* a fost dedicat lui Chiril al Alenxandriei. Câteva fragmente au fost păstrate în Faptele celui de al Cincilea Sinod Ecumenic (553). O versiune siriacă a *Comentariului la Ecclesiast* a fost descoperită de Soden înainte de Primul Război Mondial dar a dispărut. Două fragmente rămân din *Comentariile* lui Teodor la cei patru profeți majori, lucrări citate de Ebedjesu: „*Isiam quoque et Ezechielem et Jeremiam et Daniele singulis tomis commentatus est*. Fragmentele, la Isaia 10; 22-23, sunt păstrate în *Catena* lui Nicolae Muzalon.

Actele celui de al Cincilea Sinod Ecumenic (553) citează un pasaj dintr-una din scrisorile lui Teodor (Mansi 9, 225-227). În această scrisoare Teodor consideră *Cântarea Cântărilor* a fi replica lui Solomon la oponenții căsătoriei cu o prințesă egipteană. El refuză să acorde orice posibilitate de interpretare alegorică.

### *Comentariile lui Teodor la Noul Testament*

Exsită o versiune siriacă compeltă a *Comentariului* lui Teodor la Evanghelia Sfântului Ioan care a fost publicată în 1940 cu o traducere latină de Vosté. Spre adăugare, eixistă fragmente grecești colectate de Migne – o treime dintre acestea Devreesse pretinde să nu sunt acurate. Devreesse folosint versiunea siriacă ca și un ghid și o bază, a fost capabil de a restaura fragmentele grecești existente la acest comentariu, fragmnete atribuite formal altor scriitori.

După Ebedjesu, Teodor a scris comentarii la Matei și Luca. Mai există numeroase comentarii la Matei. Ebedjesu menționează

că Teodor a scris la *Fapte* – *Actus apostolorum uno commentarius est tomo*, o lucrare din care al Șaselea Sinod Ecumenic (553) a citat pe scurt.

Există o versiune latină compeltă a *Commentariului* lui Teodor la cele zece Epistole minore ale Sfântului Pavel. Acestea vin din secolul al cincilea și sunt atribuite în mod fals, lui Ambrozie. *Catenele* grecești au produs niște fragmente conisderabile din exegeza sa unor epistole pauline majore. Ebedjesu citează comentarii de Teodor la toate epistolele atribuite tradițional lui Pavel. De fapt, există fragmente a tuturor, unele în lungime mare.

### *Omiliile catehetice ale lui Teodoret*

Descoperirea în 1932 de către Mingana a textului siriace al *Omiliilor catehetice* ale lui Teodor și publicarea lor dimpreună cu traducerea engleză a fost un serviciu remarcabil adus erudiției. Această lucrare este identică cu cele două lucrări citate de Ebedjesu prima dintre scrierile neexegetice scrise de Teodor – *De sacramentis* și *De fide*. Acum pentru prima dată era disponibil textul unei lucrări în care Teodor prezenta interpretarea sa adusă credinței Bisericii către catehumeni. Aceste șaisprezece omilii sunt împărțite în două părți. Primele zece au de a face cu crezul de la Niceea; restul celor șase interpretează Rugăciunea Domnului (11), liturghia botezului (12; 14) și Euharistia (15-16).

### *Lucrarea lui Teodoret De incarnatione și Disputatio cum Macedonianis*

Lucrarea lui Teodor *De incarnationis* există în greacă, latină și în fragmente siriace. Tot textul siriace a fost descoperit de Addai Scher în 1905 în Seert dar manuscrisul a devenit o cazualitate Pirmului Război Modial și a pierit. *Disputatio cum Macedonianis* a ajuns la noi deplină într-o versiune siriacă. Se pare că este în minutele stenografice ale unei dispute în care Teodor a apărut în 392 la Anazarbos divinitatea Duhului Sfânt împotriva



macedonienilor. Este destul de probabil identică cu lucrarea *Despre Dubul Sfânt* citată de Ebedjesu și de *Cronica lui Seert*.

### *Lucrările ascetice ale lui Teodoret*

Lucrările ascetice ale lui Teodoret sunt citate de Ebedjesu și de *Cronica lui Seert* ca *De sacerdotio*, *Ad monachos* și *De perfectione*. Mingana a publicat unele fragmente siriace din *De sacerdotio* și *De perfectione*. *Ad monachos* este pierdută în întregime.

### *Contra Eunomium a lui Teodoret*

Sfântul Fotie se referă la lucrarea lui Teodoret *Contra Eunomium* și comentează: „citiți cele douăzecișisase de cărți ale lui Teodor al Antiohiei împotriva lui Eunomie în apărarea lui Vasile. Stitul lui este cumva obscur dar lucrarea este plină de idei și sănătoasă și conține enorm de multe evidențe luate din scripturi. El respinge argumentele lui Eunomie cuvânt cu cuvânt și dovedește că este destul de ignorant față de cunoaștere și religie. Cred că Teodor a fost episcop de Mopsuestia.” Unele fragmente ale lucrării lui există în lucrarea lui Facundus.

### *Lucrarea lui Teodoret împotriva lui Apolinarie*

Lucrarea intitulată *De assumete et assumpto* este probabil aceeași la care se referă Ebedjesu la lucrarea sa împotriva lui Apolinarie și pe care Facundus o intitulează *De apollinario et eius haeresi* – Facundus a tradus începutul lucrării. A constatat din patru cărți. Șaptesprezece fragmente supraviețuiesc din cărțile a patra și a treia într-o scrisoare către Iustinian, în *corpus* atribuit lui Leontiū al Bizanțului, în *Constitutum* a lui Vigiliu în Facundus și în Acetele celui de al Cincilea Sinod Ecumenic (553).

*Lucrarea lui Teodoret împotriva lui Augustin*

De un mare interes este lucrarea lui Teodor intitulată *Adeversus defensores peccati originalis* [Împotriva apărătorilor păcatului original]. Atât Ebedjesu cât și *Cronica lui Seert* confirmă că Teodor a respins „pe cei care mențineau că păcatul este o parte din natura noastră.” Sfântul Grigorie oferă un raport detaliat [Bibl. Cod. 177], despre lucrarea sa. Trebuie menționat că *Collectio Palatino* (51, 1-9) a păstrat un număr de extrase din această lucrare. Teodoret a scris împotriva doctrinei lui Augustin a păcatului original. După cum s-a menționat mai înainte, Teodoret i-a primit cu bunăvoință pe pelagienii condamnați. Rezultă de aici că el a avut o cunoștință destul de bună asupra controverselor asupra predestinației și păcatului original. Marius Mercator, scriitorul creștin latin care a fost un prieten și un apărător al lui Augustin în controversă, știa despre controversa pelagiană destul de bine. Născut nu în Africa după cum s-a gândit de toată lumea ci în Italia și probabil aproape de unde a trăit familia lui Iulian de Ecalanum, Marius a fost în Roma în 418 pentru a îi denunța pe pelagieni. El îl cunoștea pe Celestius, personal asociatul lui Pelaghie. Marius a scris două scrisori, acum pierdute, împotriva lui Pelaghius. El cunoștea din Epistola 193; adică cel puțin una dintre lucrările lui. Pe a doua a scris-o după moartea lui Augustin în 430. În 429 Marius se afla la o mănăstire latină în Tracia unde a scris *Coomonitorum adeversum haeresim Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Iulianii*. Marius a slujit ca și agent al papei Clestin în Constantinopol. S-a compilat o colecție a scrierilor sale la aproape o sută de ani după moartea sa și care a supraviețuit într-un MS de la Vatican [Cod. Pal. 234]. Aceasta constă din traduceri ale lui Marius și din replicile date la scrierile lui Nestorie. Este una dintre cele mai importante surse ale cunoașterii noastre a doctrinelor lui Nestorie. *Marius a scris și două scrisori împotriva lui Teodor de Mopsuestia* care nu au supraviețuit. Este interesant că Marius a fost interesat în controversele nestoriene și în cele pelagiene și că el s-a referit la Teodor de Mopsuestia ca și la „părintele pelagianismului.” El este

prezent la condamanrea lui Celestius și Pelagius la Sinodul de la Efes (431). După aceea nu se mai menționează nimic despre el.

Nu se știe dacă Teodor a fost conștient despre confruntarea lui Augustin cu Leporius despre hristologie. Este destul de probabil că prietenii latini ai lui Teodor l-au dus la acest lucru. Leporius, un monah din Galia, a fost descris ca și „premergătorul lui Nestorie în vest.” Leporius, condamnat de episcopii din Galia, au fugit în Nordul Africii și aici s-au întâlnit cu Augustin. El era un pelagian și cumva aproape de un „nestorian” în hristologie. Sfântul Ioan Casian scrie *De incarnatione* împotriva nestorienilor – el a fost împuternicit de Roma pentru această datorie. De aici urmează că ceea ce are de spus despre Leporius este spus în perspectiva controversie nestoriene. În *De incarnatione* (1, 2) Sfântul Ioan Casian scrie cu privire la Leporius că „numai mai târziu, în zilele sale, am văzut o erezie otrăvitoare răsărind din marele oraș din Belgae și deși nu exită îndoieli despre această greșală, există îndoieli despre numele său fiindcă a ieșit cu un cap proaspăt din vechiul stoc de ebioniți și prin urmare este destul de probabil dacă este numită veche sau nouă. Ea nouă numai atât cât erau susținătorii interesați dar veche în natura greșelilor. Învăța într-un fel blasfemiatoriu că Domnul nostru Iisus Hristos a fost născut ca și om simplu și a susținut faptul că mai apoi a dobândit mărirea și puterea dumnezeirii ca rezultat din vrednicia proprie și nu din antura divină. Prin aceasta a învățat că El nu a avut divinitatea sa prin dreptul naturii sale divine care i-a aparținut ci că a obținut-o mai apoi ca și o răsplată a muncilor și suferințelor sale. Aceasta învăța că Domnul Iisus Hristos nu era Dumnezeu prin naștere, ci a luat subsecvent dumnezeirea se susțineau pe această erezie care a izbucnit acum, armonizând-o cu ebionismul și cu aceste noi erezii cu care erau înrudiți în viclenie... Pentru Leporius, atunci un monah, acum preot, care a urmat învățăturilor sau faptelor rele ale lui Pelagius și a fost unul dintre cei mai mari campioni ai ereziei în Galia, a fost avertizat de noi și corectat de Dumnezeu și care și-a condamnat greșala sa de mai înainte că amendamentul său a fost o

problemă de felicitare la fel ca și credința multora. Căci este cel mai bun lucru este să nu cazi în greșală. Al doilea lucru bun este să o respingi. Leporius, venindu-și în fie a mărturisit greșala sa cu durere dar fără rușine numai în Africa, unde era atunci și este acum, dar a dat tuturor orașelor din Galia scrisori de pocăință conținând mărturisirea și tristețea sa.”

Sfântul Ioan Casian citează din mărturisirea lui Leporius în *De Incarnatione Domine contra Nestorium libri VII* (1, 5), o mărturisire în spatele căreia stă Augustin și în care este clar că Întruparea este o unire a cărnii cu persoana Logosului sau Cuvântului și nu cu natura divină – *solum proprie, personaliter, non cum Patre aut cum Spiritu Sancto naturaliter.*” Din mărturisirea lui Leporius sau din plângerea lui ne-am gândit că ar fi bine să cităm o parte din două motive: ca recantarea să fie o mărturie pentru noi și un exemplu pentru cei slabi și pentru ca ei să nu fie rușinați să îi urmeze amendamentul lor...”abea știu o venerabililor lorzi și binecuvântați preoți de ce să mă acuz mai întâi și de ce să mă scuz mai întâi. De stângăcie și mândrie și de o ingnoranță nebunească dimpreună cu noțiuni greșite, zel combinat cu indiscreție și – ca să vorbesc deschis – o credință slabă care dispare treptat, toate acestea au fost admise de mine într-o așa mare măsură că îmi este frică că am greșit atât de mult, fiind în același timp mulțumit că le-am scos din inima mea. Prin urmare neînțelegând această putere a lui Dumnezeu și fiind înțelept în opinii și orgoliu, presupunem că un om a fost născut din Dumnezeu într-un astfel de fel încât îi atribuim lui Dumnezeu ceea ce îi aparține lui Dumnezeu separat și îi atribuim omului ceea ce îi aparține separat, adăugând o a treia persoană la Treime și dintr-unul Dumnezeu Fiul facem doi Hristoși – de care lucru fie ca Domnul nostru Iisus să ne păzească. Prin urmare mărturisim că Domnul nostru și Dumnezeu Iisus Hristos singurul Fiu al lui Dumnezeu, care a fost născut din Tatăl mai înainte de toate lumile dar care în timp a fost făcut om pentru noi de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, a fost Dumnezeu la nașterea Sa. În timp ce mărturisim cele două naturi ale cărnii și pe Cuvântul, încunoștințăm cu o evlavie

pioasă și cu credință una și aceeași Persoană a fi Dumnezeu și Om. În timp ce mărturisim că El și-a asumat carne tot ceea ce a aparținut lui Dumnezeu i-a fost dat omului, la fel cum ceea ce i-a fost dat omului îi aparținea lui Dumnezeu. În acest sens „Cuvântul a devenit carne” – nu că a început prin conversiune sau prin schimbare să fie ceea ce nu era. Prin iconomie divină Cuvântul tatălui nu l-a părăsit niciodată pe Tatăl și totuși s-a străduit să fie om. Unul născut a fost întrupat prin acea taină pe care numai El o înțelege (căci nouă ni se cade să credem, Lui să înțeleagă). Astfel, Dumnezeu Cuvântul primind tot ceea ce îi este propriu lui Dumnezeu nu poate fi decât Dumnezeu. Din moment ce se spune că El este întrupat și neamestecat, nu trebuie să credem că există vreo diminuare a substanței Lui, căci Dumnezeu știe cum să se comunice pe Sine fără să sufere nici o stricăciune și în același timp să se comunice. El știe cum să primească în Sine la fel cum știe să se împartă fără să sufere vreo pierdere. Cu mințile noastre slabe nu trebuie să ghicim, în conformitate cu experimentele și dovezile noastre vizibile, ca și în cazul creaturilor care sunt egale și care intră una în alta mutual, nici să nu credem că dintr-o astfel de fuziune a cărnii și Cuvântului este produs un fel de trup. Dumnezeu să ne ferească să ne imaginăm că cele două naturi fiind modelate au devenit o substanță, căci o astfel de amestecătură este distructivă pentru ambele părți. Căci Dumnezeu care conține și nu este conținut, care intră în lucruri și nu este pătruns, care plinește lucrurile dar nu este plinit, care este pretutindeni dintr-o dată în plinătatea sa și este pretutindenea, se comunică naturii umane prin infuziunea puterii Sale. Prin urmare Dumnezeul Om, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este născut cu adevărat pentru noi din Duhul Sfânt și din pururea fecioara Maria. Astfel, în cele două naturi Cuvântul și Carnea devin una, astfel că în timp ce fiecare natură, astfel că în timp ce fiecare natură continuă în sine desăvârșit, ceea ce este divin se împarte fără de nici o pierdere, umanității și ceea ce este uman participă la Dumnezeire. Nu există o persoană Dumnezeu și o altă persoană a omului. Astfel trebuie să avem de

grijă și să credem astfel că Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Însuși Dumnezeu pe care îl mărturisim ca existând cu Tatăl și egal cu Tatăl mai înainte de veacuri – a devenit din momentul în care și-a asumat carnea Dumnezeu-om. Nici nu ne putem imagina că El a devenit Dumnezeu gradual și că a fost într-o condiție mai înainte de înviere și într-alta după ea, ci doar că El a avut aceeași putere și plinătate. Cuvântul lui Dumnezeu a venit jos la umanitate asumând umanitatea și umanitatea a fost asumată în Cuvântul fiind asumată în Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul în completitudinea sa a devenit om. Nu a fost Dumnezeu Tatăl care a fost făcut om, nici Duhul Sfânt, ci unul Născut al Tatălui și astfel trebuie să credem că există o persoană a Cărnii și a Cuvântului. Trebuie să credem că același Fiu al lui Dumnezeu, care nu poate fi împărțit niciodată, existând în două naturi... în zilele întrupării Sale și-a asumat tot ceea ce îi aparține omului și a avut al său ceea ce îi aparține lui Dumnezeu – din moment ce a fost răstignit în slăbiciune, totuși el trăiește prin puterea lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Casian care a scris împotriva lui Augustin despre problema predestinației și a harului, citează din *Tractatus in Joannis evangelium* a lui Augustin despre hristologie în opoziție cu Nestorie în *De Incarnatione* (7, 27). „Augustin preot din Hippo spune: „oamenii pot fi născuți din Dumnezeu, căci Dumnezeu a fost mai întâi născut din ei, căci Hristos este Dumnezeu. Hristos când s-a născut din oameni a avut nevoie de o mamă pe pământ căci El a avut întotdeauna un Tată în ceruri, fiind născut din Dumnezeu prin care suntem făcuți noi și născut dintr-o femeie, prin care suntem recreați.”

În *Epistola* 219 Augustin scrie despre situația cu Leporius – scrisoarea este a lui Proculus și Cillenius, episcopi de Galia și semnată de Augustin și de alți doi episcopi Africani, Florentinus și Secundus. După ce a explicat cum l-au mânuit pe Leporius, Augustin scrie că atunci când Leporius „a refuzat să admită că Dumnezeu a fost născut dintr-o femeie, că Dumnezeu a fost răstignit și că a suferit alte chinuri, de ceea ce s-a temut a fost că

divinitatea putea să se creadă că a suferit o schimbare în devenirea în om sau că a fost pângărită prin amestecătura cu omul.” „Frica sa s-a produs din iubirea filială, dar greșala sa din lipsă de potrivire. Iubirea sa filială a văzut că divinitatea nu poate suferii nici o schimbare, dar în viziunea sa el a crezut că Fiul Omului putea fi separat de Fiul lui Dumnezeu, astfel ca să poată exista o diferență între unul și altul și că Hristos nu a fost nici una dintre ei sau că ar fi fost doi Hristoși. După ce a recunoscut că Cuvântul lui Dumnezeu adică, Unul Născut Fiul al lui Dumnezeu, a devenit Fiul Omului fără ca nici o natură să fie schimbată în altceva ci rămânând propria substanță, astfel că Dumnezeu în om a suferit vicisitudini umane în timp ce în divinitatea sa a rămas neschimbat. El a mărturisit fără nici o frică că Hristos este Dumnezeu și om, având o frică mai mare de a se adăuga o a treia persoană la Treime decât oirce pierdere de substanță în divinitate.”

### *Lucrările lui Teodor împotriva magiei*

Sfântul Fotie menționează că Teodor a scris trei cărți împotriva magiei; Ebedjesu menționează două și *Cronica lui Seert* menționează una. Sfântul Fotie scrie [*Bibl. Cod.*, 81]: „citiți cele trei cărți scurte de Teodor *Despre magia persană și cum diferă ea de creștinism*, dedicată lui Mastubius, un episcop armenian sufragane. În prima carte doctrina acuzată a persanilor, introdusă de Zarades [Zoroastru], cu privire la Zuruam [Zervam], pe care îl face începutul tuturor lucrurilor și pe care îl cheamă Noroc, este expusă; cum se face că invocându-l pe Horsmidas, el l-a adus pe Satan. Exprimând această doctrină în cuvinte deschise, el le respinge în prima carte. În alte două cărți el discută credința creștină – începând cu creația lumii și mergând până la legea harului. Se crede că acest Teodor este Teodor de Mopsuestia, din moment ce el menționează cu aprobare erezia lui Nestorie, în special în carte a treia. El vorbește proteste despre restaurarea păcătoșilor la

condiția lor de mai înainte.” Mai trebuie datate fragmentele existente ale cărții.

### *Adversus allegoricos, De obscura locutione și De legislatione*

Lucrarea lui Teodor intitulată *Adversus Allegoricos* [*Împotriva alegoriștilor*], menționată mai sus, a fost direcționată împotriva lui Origen. Singurul fragment existent a fost păstrat de Facundus (3, 6). Nu ne-a mai rămas nimic din *De obscura locutione* [*Despre limbajul obscur*] care aparent a fost o explicație a pasajelor diferite grele din Scripturi. Nu ne-a mai rămas nimic din *De legislatione* [*Despre legislație*].

## **GÂNDIREA TEOLOGICĂ A LUI TEODOR**

### *Hristos ca și om desăvârșit unit cu Dumnezeu*

**T**eodor de Mopsuestia a văzut în Hristos mai întâi „omul desăvârșit” care s-a născut din Maria și despre care știm că a fost unit cu Dumnezeu. Cum putem concepe această unire? Ca și o regulă Teodor o definește ca și o împreună locuirea Logosului – ἐνοικησις, ca și o conexiune sau conjuncție – συνάφεια sau ca și o corelare sau participare – σχέσις. El simte că nu trebuie să înțelegem literal fraza „și Cuvântul s-a făcut carne,” căci aceasta ar însemna „o înstrăinare a esenței sale și o condescență a lui la nivelul ființelor de jos.” „*El a devenit,*” în opinia lui Teodor, *poate însemna numai* „El a părut” – κατὰ τὸ δοκεῖν. „Din câte se pare sau apare, Logosul a devenit carne.” Logosul a locuit în Iisus, ca și în Fiul – ὡς ἐν υἱῷ. Mai mult, este imposibil să presupunem că El a locuit „materialicește,” căci ar însemna că Infinitul este conținut în niște limite materiale strânse, ceea ce ar fi absurd și ar contrazice omnipotența divină. Tocmai pentru acest motiv, este imposibil de asumat împreună-locuirea prin forța



eficace sau „energia” divinității. Căci ar fi imposibil de conținut forța lui Dumnezeu într-un spațiu închis.

### *Împreună-locuirea lui Dumnezeu în Hristos*

În opinia lui Teodor, este posibil să alocăm numai o anumită împreună-locuire. Scriptura mărturisește o astfel de împreună-locuire, afirmând că Dumnezeu „ trăiește ” sau „ merge ” prin cei aleși. Aceasta este o cinste pe care Dumnezeu o oferă celor care se sârguiesc spre El „ prin bunăvoința sa în ei ” – κατ’ εὐδοκίαν. Am putea vorbi despre această împreună-locuire ca și o „ unitate prin și în bunăvoință ” în legătură cu Hristos. Teodor nu ascunde că în acest fel Hristos se mișcă prin rândurile celor drepti, profeți, apostoli, sfinți deși într-un spațiu special și incomparabil, primul și cel mai înalt spațiu, căci prin Hristos s-a descopeprit totalitatea bunăvoinței lui Dumnezeu. *Prin urmare unitatea naturii umane cu Logosul a fost completă, perfectă și invizibilă.* „ Locuind în Iisus, Logosul a alăturat luiși tot ceea ce a îmbrățișat, ” scria Teodor.

### *Conceptul lui Teodor de unitate a persoanei*

El numește această unitate ca unitate a persoanei – ἡ τοῦ προσώπου ἐνωσις. El vrea să desemneze aici numai unitatea indivizibilă a voinței, acțiunii, supremației, domniei, virtuții și puterii. Teodor observă că nu poate exista o legătură mai strânsă decât aceasta. Această unitate prin bunăvoință, printr-o unitate a voinței – ταυτοβουλία – ca și o unitate prin virtute și în vederea *meritelor* lui Iisus. Adevărat, această unitate începe cu concepția lui Iisus dar prin *preștiința meritelor viitoare*. Această unitate crește și se dezvoltă. Hristos, ca și „ om desăvârșit ” a crescut ca toți oamenii, a crescut în trup și în suflet. El a crescut în cunoștere și dreptate. Pe măsură ce creștea, El a primit darurile Duhului. El s-a străduit să depășească patimile și voluptatea. În aceasta El a fost asistat de Duhul cu „ influența Sa morală. ” Duhul l-a iluminat și i-a întărit

voința cu scopul de a “distruge păcatul în carne, ai termina patima cu o forță senină și nobilă.” Acest lucru, gândea Teodor, a fost inevitabil, din moment ce Hristos a fost un om real. În botez El este unit prin bunăvoință, dar El a dobândit “curăția desăvârșită” și “gândurile nestrăicicioase” numai în moarte.

Trebuie să observăm că Teodor a presupus că Divinitatea s-a separat de Hristos la moarte, din moment ce “Divinitatea nu putea experimenta moartea.” Este cât se poate de clar că Teodor distinge “două subiecte distincte.” Este curios că el compară dualitatea naturilor în unitatea Dumnezeului-Om cu unirea conjugală a soțului și a soției “într-o carne unită.” Iisus-ul evanghelilor este pentru Teodor numai un om care este unit cu Logosul în ascultare morală și armonie și unit prin Logosul cu sine. În alte cuvinte, El este un om adoptat de Dumnezeu, ὁ λαμβανόμενος.

### *Obiecțiile lui Teodor față de termenul Theotokos*

Din aceasta este de înțeles de ce Teodor a negat cu indignare faptul că Maria putea fi numită Maica lui Dumnezeu sau mai precis, *Theotokos*. „Este o greșală să spunem Dumnezeu a fost născut dintr-o Fecioară,” afirmă el. „El a fost născut dintr-o fecioară care are natura de fecioară, nu Dumnezeu Logosul. El a fost născut din Maria care a fost din rădăcina lui David. Nu Dumnezeu Logosul a fost cel care a fost născut dintr-o femeie, ci cel care a fost format în ea prin puterea Duhului Sfânt. „O putem numii pe Maria Maica lui Dumnezeu sau mai precis, *Theotokos*, în sensul metaforic, neliteral, la fel cum o putem numii și *Purtătoare de Om* – ἀνθρωποτόκος. Ea a purtat natural un om, dar Dumnezeu a fost în omul pe care l-a purtat. Este cât se poate de clar că sub numele de „unitate a persoanei” Teodor a înțeles numai completitudinea unei umanități îndumnezeite și împregnate de har. Nu trebuie să concepem natura perfectă ca fiind impersonală – ἀπρόσωπον, presupunea el. Consecvent, atâta vreme cât umanitatea

a fost perfectă în Hristos, El a fost o ființă umană. Natura Logosului nu este impersonală. În Întrupare “unitatea armoniei” și “legătura cinstei” este stabilită și în acest sens “o nouă unitate a persoanei.”

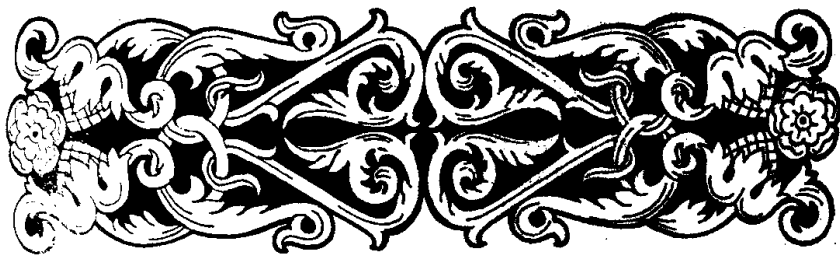
### *Planul antologic al lui Teodor*

Nu este dificil de perceput planul antologic al lui Teodor. El a crezut că omul a fost creat pentru a se sârgui spre imutabilitate și impasivitate. În Hristos el a văzut primul exemplu al împlinirii chemării umane. Omul, printr-o răbufnire eroică, a dobândit Dumnezeu-umanitatea cu ajutorul lui Dumnezeu, prin bunăvoință și har. Dumnezeu s-a unit cu el și i-a dat primatul. El i-a dat un nume mai presus de orice alt nume. El s-a urcat și șade de-a dreapta Tatălui și este mai presus de orice. Dumnezeu face totul prin El – judecata și procesul întregii lumi la a doua Sa venire. În Teodor tot accentul se centrează pe împlinirea umană. Dumnezeu numai unge și încoronează libertatea umană.

Este cât se poate de caracteristic că atâta vreme cât Teodor a fost viu aparent nimeni din est, nu l-a acuzat de erezie. El a murit în pace și a fost pomenit cu cinste. “Numele său era destul de renumit în est și oamenii s-au minunat de compozițiile sale,” remarcă Sfântul Chiril. Atactul lui Chiril asupra lui Teodor a fost întâlnit în est cu o indignare violentă. Aceasta mărturisește în ce măsură felul de teologie a lui Teodor corespunde cu idealurile religioase ale “esticilor.” Bineînțeles că expresiile individuale “imprecise” ale lui Teodor nu sunt de o semnificație decisivă aici. Ele nu alunecă de pe limbă. Teodor a avut un sistem bine gândit. El a petrecut mai mulți ani lucrând la cartea sa *Despre întrupare*. Nu trebuie să credem că Teodor a fost sedus de imprecizia limbajului său teologic. El a început cu o nădejde soteriologică tare, dintr-un ideal teologic definit. Aceasta a fost o *reductio ad absurdum* a *maximalismului său antologic*, expunerea de sine a umanismului ascetic. Toleranța “esticilor” a mărturisit opiniilor lor și a vagității

conștiinței soteriologice “estice.” Din perspectiva acestui *maximalism antropologic* există o logică lăuntrică a ceea ce a fost cunoscut ca și “nestoriansim” și “pelagianism.” A fost probabil mai mult decât un act de favoare a Romei că pelagianismul a fost condamnat la Sindoul de la Efes. Aceasta explică de ce Teodor i-a primit atât de repede pe pelagienii exilați și condamnați – ei se împărtășeau de o anumită viziune antropologică.





## CAPITOLUL TREISPREZECE

### NESTORIE

#### VIAȚA

**N**estorie (mort în 451) a fost născut din părinți persani în ultima jumătate a secolului al patrulea în Germanicia în Siria Eufратensis. Instruit în Antiohia, Nestorie a intrat în mănăstirea Sfântului Euprepie unde a fost hirotonit. Este posibil că a avut ocazia să studieze ceva timp sub Teodor de Mopsuestia. Și-a câștigat o mare reputație ca și predicator. După sursele istorice, se spune că Nestorie a fost destul de elocvent, a avut ochi destul de fini și „păr roșcat.”

#### *Condamnarea lui Apolinarie la al Doilea Sinod Ecumenic (381)*

*Pentru a înțelege situația lui Nestorie în viață, ar fi necesar să ne amintim de al Doilea Sinod Ecumenic [381 în Constantinopol]. În adăugare la lucrările sale teologice, Sinodul a acordat Canonul III care a oferit Episcopiei Constantinopolului „prerogativul de onoare după episcopul Romei, fiindcă Constantinopolul este Noua Romă.” Ramificațiile politice și cele ecelesiastice ale acestui canon sunt largi și pot fi tratate aici cu excepția faptului de a chema atenția asupra unui fapt vital – *canonul s-a dovedit diviziiv*. A provocat mare interes*

pentru scaunele episcopale mai vechi ale Romei, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului. Aceasta a voit să ducă Roma și Alexandria mai aproape cu scopul de a le unii pentru a stopa puterea eclesiastică de a parvenii Constantinopolul, *nova Roma*. Prin urmare, se vor intensifica rivalitățile politice și cele eclesiastice, adăugând o greutate și mai grea problemelor teologice serioase. Astfel perioada dintre 381 către 431 este dominată de eforturile episcopilor ale Romei și Alexandriei de a îndeplini lucrarea canonului. Chiar dacă Roma nu era conștientă de canon, Roma a realizat că Constantinopolul a avut ambiții și interese eclesiastice. Concomitet, au continuat, accentele și diferențele de abordare între teologii alexandrini și cei antiohieni.

Condamnarea apolinarianismului este de interes aici. Apolinarie – părinții greci scriu Ἀπολλινάριος și Ieronim în *De viris illustribus* folosește Apolinarius – a fost născut în 310 în Laodiceea, portul sirian din sudul Antiohiei unde tatăl său, Apollinarius „cel Bătrân” a predat gramatică fiind hirotonit la preoție. Apolinarie a primit o educație remarcabilă. În vremea împăratului Constantius (337-361) episcopul de Laodicea, George, era arian, după cum arian era și Teodotus, episcop de Laodicea în timp ce Apolinarie era citeț. Anumiți cărturari au încercat să traseze originea ereziei de mai târziu a lui Apolinarie la primele sale rădăcini ariene, dar o astfel de poziție este îndoielnică. Apolinarie a fost un apărător înfocat al credinței de la Nicea și a fost excomunicat de episcopul George de Laodicea în 342 tocmai din cauza poziției sale anti-ariene. Sub împăratul Iulian Apostatul (361-363) Apolinarie și tatăl său au rescris mult din Biblie în formele clasice – sub Iulian a fost interzis creștinilor să folosească clasicii păgâni. Apolinarie a dezvoltat o reputație spre erudiție și inteligență. Ieronim a studiat sub el în 370 și a scris că Apolinarie a fost autorul a „numeroase volume despre Scripturi.” El a scris o lucrare de treizeci și una de cărți împotriva lui Porfirie (232-303), o lucrare pe care Filostorgius (368-439), istoricul eclesial arian a considerat-o o respingere sclipitoare a lui Porfirie. Apolinarie a scris împotriva arienilor, împotriva lui

Eunomie, împotriva lui Marcellus din Ancira și împotriva subordinaționismului lui Origen și Didim.

Epifanie scrie despre începutul controversei apolinariene: „unii din frații noștri, care sunt în poziții înalte și care sunt ținuți la mare stimă și sunt cu toții ortodocși, au gândit că mintea sau intelectul – *ὁ νοῦς* – nu ar trebui exclus din manifestarea lui Hristos în carne și au preferat să spună că Domnul nostru Hristos și-a asumat carne și suflet dar nu și minte sau intelect și prin urmare nu a fost un om desăvârșit. Bătrânul și venerabilul Apolinarie al Laodiceii, drag chiar și binecuvântatului tată Atanasie și de fapt tuturor ortodocșilor, a fost primul care a promovat și cuprins doctrina. Mai întâi, când unii din ucenicii săi ni le-au comunicat, am voit să credem că un astfel de om ar pune această doctrină în circulație. Am presupus că ucenicii nu au înțeles gândurile adânci ale celor educați și astfel discernând un om și au fabricat lucruri care nu le-au învățat.”

Apolinarianismul a fost numită „prima mare erezie hristologică,” „cea mai subtilă încercare de a crea o teorie a persoanei lui Hristos în secolul al patrulea,” „purtarea tendințelor acceptate de multă vreme ale gândirii alexandrine către concluziile lor logice.” Mai întâi Apolinarie și-a circulat doctrina anonim, în special prin ucenicii lui. De aici, primele scrieri împotriva doctrinei sale, *Scrisoarea lui Epictet* a Sfântului Atanasie nu îl menționează după nume. Aceasta ar fi putut fi o diplomație politicoasă din partea Sfântului Atanasie, care era un prieten personal cu Apolinarie fiindcă ideile lui Apolinarie sunt percepute în *Scrisoare către Iovinian* (363) și în special *Scrisoare către Serapion* (351). Încă din 362 ideile lui au fost condamnate la Sinodul din Alexandria. În 375 el a fost în cele din urmă compromis de ucenicul său Vitalis, un preot în Antiohia. Vitalis a fost denunțat de Roma și a mers în Roma pentru a se explica. Mai întâi el a fost plin de succes cu papa Damasus (papă din 366 până în 384). După ce papa Damasus a primit mai multe informații, papa Damasus a cerut o profesiune explicită a credinței de la Vitalis. Vitalis a refuzat. El a fost condamnat de Papa

Damasus la Sinodul din Roma în 377. Cazul lui Vitalie a fost cel care l-a adus pe Apolinarie în punctul deschis. El l-a hirotonit pe Vitalis episcop de Antiohia și a rupt relațiile cu Biserica timpului său. Sinodul din Alexandria în 378 l-a condamnat și la fel a făcut și sinodul din Antiohia în 379. Imediat după 376 Apolinarie și-a explicat învățăturile sale într-o lucrare enormă intitulată *Demonstrație a întrupării divine după asemănarea omului* – multe extrase din această lucrare sunt găsite în *Antirrheticus* a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Apolinarienii au început să se răspândească. Sfântul Grigorie de Nazinaz a luat măsuri puternice împotriva lor în Capadocia și Teodosie a elaborat o serie de edicte imperiale în 383, 384 și 388 interzicând adunările lor, depunând episcopi și prevenindu-i de a hirotonii pe alții. Astfel de măsuri nu au fost complet lipiste de suces. Al Doilea Sinod Ecumenic a condamnat „toate ereziile,” în mod specific cerând atenție la „cea a eunomienilor sau eudoxienilor și la cea a semi-arienilor sau pnevmatomahilor și la cea a sabelienilor și la cea a marcelienilor și la cea a fotinienilor și la cea a apolinarienilor.” În al șaptelea canon al Celui de al Doilea Sinod Ecumenic – acest canon vine probabil din 382 și nu din 381 – oferă o descriere interesantă a felului cum ereticii sunt reuniți în Biserică: „cei care se întorc de la erezie la ortodoxie... îi primim după modul și obiceiul următor: arienii, macedonienii, sabațienii, novațienii cei care se numesc catari sau aristeri, quartodecimanii sau tetradiții și *apolinarienii* îi primim după ce au oferit o renunțare scrisă și după ce au anatematizat orice erezie care nu este în conformitate cu Biserica Sfântă, Sobornicească și Apostolică a lui Dumnezeu. Să fie unși și pecetluiți cu sfântul mir pe frunte, ochi, nări, gură și urechi. Când îi ungem spunem, „pecetea darului Duhului Sfânt.” Dar eunomienii, care sunt botezați printr-o singură scufundare și montaniștii care sunt numiți frigineni și sabelieni și care învață identitatea Tatălui și a Duhului și diferite lucruri incorecte și aderenții la restul ereziilor – căci sunt multe astfel de persoane, în special cei care vin din țara galatenilor – toți aceștia când doresc să se întoarcă la ortodoxie, îi



primim ca și pe păgâni. În prima zi îi facem creștini; în a doua, catehumeni; în a treia, îi exorcizăm spălându-le fața și urechile; și astfel îi instruim și îi obligăm să petreacă ceva vreme în Biserică și să audă scripturile și apoi îi botezăm.”

În sumarul credinței conținut în scrisoarea Sindoului este menționată *erezia apolinarianismului*: „mai mult, noi păstrăm nepervertită doctrina Întrupării Domnului, ținând tradiția că *iconomia* cărnii nu este nici lipsită de suflet și nici lipsită de minte și nici imperfectă și știind că Dumnezeu *Logosul* a fost desăvârșit mai înainte de veacuri și a devenit un om desăvârșit în ultimele zile ale întrupării noastre.”

Apolinarie, în zelul său de a păstra adevărata și plina divinitate a lui Hristos și din frica de a crea teologic o personalitate dublă în Hristos, a căzut în greșala unei negări parțiale a adevăratei umanități a lui Hristos. Bazându-se pe *1 Tesaloniceii* 5; 23 și *Galateni* 5; 17 și utilizând trihotomia psihologică a lui Platon – σῶμα, ψυχή, πνεῦμα – Apolinarie a mărturisit că Hristos a avut un trup uman deplin – σῶμα și un suflet uman – ψυχή ἀλογος, *anima animans* – dar a negat că Hristos a avut un suflet rațional – ψυχή λογική – *anima rationalis*. Teologii antiohieni s-au temut de apolinarianism și teologia lor a fost departe de orice tendință în această direcție. Tradiția teologică antiohiană a accentuat istoricul, concretul. În lucrările sale exgetice despre Biblie ei s-au concentrat pe contextul istoric și pe cel literal și în general au încercat să evite interpretările alegorice exagerate. În gândirea lor hristologică ei au încercat să accentueze umanitatea deplină a lui Hristos fără să nege că Hristos a fost consubstanțial cu Dumnezeu Tatăl. Au detestat orice tendință care ar fi putut înghiți umanitatea lui Hristos în divinitate. Teologic ei au accentuat separatudinea celor două naturi – natura umană și pe cea divină. Pericolul Antiohiei este că ei puteau supraaccentua separatudinea celor două naturi și submina unitatea lui Hristos.

Teologii alexandrini au accentuat Divinitatea lui Hristos. Punctul lor de început a fost Veșnicul Dumnezeu care a devenit

om. Natura umană, în unire cu natura divină a Logosului divin putea fi divinizată. Pericolul pentru Alexandria este că supraaccentua divinitatea și submina natura umană în Hristos. Tendința alexandrină era spre *minimalism antropologic*; tendința antiohiană era spre *maximalism antropologic*. Acest *maximalism* antropologic al teologilor antiohieni a avut o consecință soteriologică de importanță practică – ei au accentuat exercizarea voinței morale. De aici rezultă, nu din întâmplare că Teodor de Mopsuestia sau Nestorie s-ar fi simțit confortabili cu pelagienii. Nu din întâmplare, că Nestorie, venind din școala antiohiană de gândire, a fost extrem de precaut să nu folosească orice fel de terminologie care ar fi putut fi considerată apolinariană. Tocmai această tendință în direcția apolinariansimului pe care Nestorie crede că o găsește în gândirea Sfântului Chiril.

### *Alegerea lui Nestorie ca și patriarh de Constantinopol*

În 428 scaunul Constantinopolului a fost vacant. Există o mărturisire istorică de ce Teodosie al doilea (împărat din 408 până în 450) a fost ales ca și patriarh al Constantinopolului. Sindoul de la Efes (431) și-a trimis reprezentantul său, arhimandritul Dalmatius, la Constantinopol pentru ai cere lui Teodosie al Doilea să execute decizia sinodului și să îl depună pe Nestorie. Împăratul oferă o schiță scurtă a trecutului politicii ecclesiastice care l-au dus la alegerea lui Nestorie:

„Nu găsesc nici un rău în acest om și nici o cauză care să merite depozitia. Mărturisesc vouă și tuturor oamenilor că sunt nevinovat. Căci nu am nici o iubire pentru acest om prin urmare nici o înclinație umană ca să acționez în acest fel și să fiu criticat și condamnat ca și unul care se opune lui Dumnezeu și care își arogă drepturile preoților. Niciodată nu am insistat asupra acestei hirotoniri pentru ca pedeapsa și răzbunarea să îmi fie extrasă din cauza acestei alegeri, ci prin înțelegerea tuturor, eu, din necesitate l-am introdus pe acest om, deși a fost foarte mult iubit în țara sa și

între oamenii lui. Voi ați fost cauza și nu eu. Tu, Damtius, te implor să îți asumi acest serviciu și te implor prin cuvintele voastre să nu refuzi slujirea lui Dumnezeu. Ai refuzat și m-ai implorat în schimb spunând: „nu mă obliga căci sunt un om ignorant.” Altul dintre monahi, un om despre care se credea că este capabil și care este bine stimat pentru religiozitatea lui, am mijlocit și el a refuzat fără să știe cum să își conducă slujirea fiindcă era neînvațat. Apoi tu ai spus: „Constantinopolul cere un episcop care pentru cuvintele și purtarea lui să fie plăcut de toți, care să fie un învățător în Biserică și o gură pentru toți din Biserică.” Când ai fost refuzat pentru aceste acțiuni, am făcut totul prin autoritatea mea. Nu te-am implorat să alegi un astfel de caracter? Nu am implorat eu clerul din Constantinopol să aleagă pe unul care se potrivea? Nu am vorbit eu aceste lucruri episcopilor, spunând. Vă este dat vouă să alegeți sau să faceți un episcop? Voiți ca eu să fac ceva împotriva voastră? Să vă vorbesc despre violența și mituirea lor și de cadourile lor și de promisiunile și jurămintele lor și cum sau străduiți să faceți toată afacerea într-o vânzare. Care dintre acești oameni a-ți dorit să vă fie episcop? Continui. Ce alegere ați preferat să fie făcută? A-ți fost voi sau alții? Căci unii au ales pe cineva și alții pe altcineva. Ei nu au ales pe cineva în conformitate cu potrivirea ci mai precis cu ceea ce se potrivea. Fiecare și-a recomandat propriul nume și a vorbit de rău pe cel ales de alții, aducându acuze grave împotriva lui. Nu a-ți putut fi de acord cu un om. Dar acel cu care a fost de acord omul nu a-ți fost voi. Am citit înaintea voastră ce au spus oamenii unul despre altul dintre cei care au fost aleși. Ce se cuvenea să facem și nu am făcut? Voi, monahii, nu a-ți for de acord cu clericii. Clericii nu a fost cu aceiași gândire. Episcopii au fost divizați. Oamenii nu a fost de acord. Fiecare vroia un om diferit. Eu am lăsat alegerea la voi și nu mi-am împopriat autoritatea. Când a-și devenit în pierdere a-ți venit la mine și m-ați imputernicit să aleg pe cine voiam. Chiar și atunci am fost de acord cu greutate, deși toți m-ați implorat. Acum am considerat că nu se cuvenea să aleg pe cineva de aici, decât ca să nu fie primit cu dușmănie și opoziție, căci toți au urât și

au fost urâți de ceilalți ca și cum au fost râvnitori ai slujirii. Așa că am ales să gădesc un străin care nu trebuie știut celor de aici și care nu îi v-a știu, trebuie să fie un om cu moraluri bune și un vorbitor clar. Mi s-a spus că Nestorie al Antiohiei a fost un astfel de om. După el am cerut și pe el l-am ales, provocând multă tristețe întregului oraș și l-am adus aici pentru avantajul vostru – din moment ce aceasta o țin de mai mare importanță decât pe restul. Când a fost numit aceasta nu a fost estimarea voastră.

Astfel a avut loc alegerea lui Nestorie. Deși sursa este din *Bazarul lui Heraclide* și nu pot fi acurate în toate detaliile, este probabil un portret de bază a ceea ce a avut loc.

### *Caracterul lui Nestorie*

Cum era caracterul lui Nestorie? Nu este ușor să determinăm caracterul lui Nestorie fiindcă majoritatea afirmațiilor contemporane despre el vin din opoziția sa. După o relatare plină de prejudecăți, Nestorie nu a întors și celălalt obraz. Un raport de la Basileus către împăratul Teodosie afirmă că Nestorie a lovit cu propria sa mână un anumit monah care a încercat să îi interzică să se apropie de altar. Nestorie, după mărturisirea sa, a dat autorităților civile care l-au târât prin străzi și apoi l-au scos din oraș pe monah. În *Historia ecclesiastica* (7, 32) se scrie că Nestorie care era prea orgolios de vocea sa, mândru de abilitățile sale, a luat greșit fluentă în locul educației și retorica drept argument. Socrate pretinde că oferă o evaluare obiectivă. El scrie că a citit lucrările lui Nestorie. El afirmă că Nestorie nu a susținut punctele de vedere ale lui Pavel de Samosata sau Fotinie. El scrie că Nestorie a fost mândru de elocvența sa. Nestorie nu a voit să studieze pe învățătorii creștini antici, era prost informat și „ignorant, deși se considera foarte bine educat.” Socrate îl descrie ca și superficial, impetuos și prin de slavă deșartă. Sfântul Vincențiu al Lerinului (mort înainte de 450) în *Commonitorium* (IX, 29-30) descrie situația lui Nestorie: „să luăm un caz recent: ce fel de proces a fost acela pe

care Biserica l-a experimentat în cealaltă zi când nefericitul Nestorie s-a transformat dintr-o dată din oaie în lup?” Sfântul Vicențiu, din nou, probabil cu o lipsă de obiectivitate, scrie că „au existat mai mulți oameni care au admirat decât de ceea ce puteau profita [în Nestorie], mai mult un spectacol decât realitatea.” El continuă, a fost „o abilitate naturală decât har divin ceea ce l-a mărit în în opinia oamenilor simplii.” Mulți ani mai târziu, Ghenadie al Marsilieii în *De viris illustribus* (53) scrie că Nestorie „a compus nenumărate tratate pe diferite subiecte în care cu o răutate subtilă el a distilat otrava ereziilor sale pe care le-a descoperit mai târziu; ele au fost ascunse puțină vreme din cauza caracterului său moral respectabil.

În anumite sensuri a fost asemenea Sfântului Ioan Gură de Aur; în alte aspecte destul de diferit. Ambii erau monahi, ambii educați în Antiohia, ambii au devenit episcopi de Constantinopol, ambii au fost depuși, ambii au reușit să scandalizeze anumite persoane sau grupuri, ambii au fost mari oratori, ambii au fost devotați, cinstiți, capabili și diligenți. Sfântul Ioan Gură de Aur a vorbit și a tulburat oamenii din cauza problemelor cu moralitatea. Nestorie a purtat aceasta în domeniul doctrinei. Lui Nestorie i-a lipsit această judecată practică pe care o avea Sfântul Ioan Gură de Aur. Nestorie era năvalnic, cumva sec și imprudent.

### *Agenda lui Nestorie după ce a devenit patriarh*

Nestorie nu a pierdut timpul după ce a devenit patriarh ca să își facă polițele cunoscute și să le implementeze imediat. El a intenționat să măture Constantinopolul. El a cerut mână liberă de la împărat ca să își execute polițele sale; în schimb, el v-a pune tăria Bisericii să îl ajute pe împărat împotriva dușmanilor temporali. El a luat măsuri puternice împotriva ereticilor, schimsaticilor și evreilor. În polița sa față de evrei, Nestorie și Sfântul Chiril al Alexnadriei din nefericire nu se diferă – în acest sens ambii puteau învăța ceva pozitiv de la Augustin. Nestorie i-a atacat pe arieni și macedonieni,

novațieni și quattrodecimani. Ironic el i-a cruțat numai pe pelagieni și aceasta nu a ajutat problemelor sale cu papa Celestin (432). Nestorie a început să demoleze o capelă privată în care arienii locali venerau. În disperare arienii, au ars-o și a izbugnit o mare conflagrație. Nestorie a devenit cunoscut din acel moment, atât de prieteni cât și de dușmani, ca și „marca focului” sau „incendiatorul.” A fost un început de rău augur. Aceste lucruri ai avut loc în prima săptămână de când a devenit patriarh.

Spre sfârșitul lui 428 nici Nestorie și nici Atanasie, un prezbiter pe care Nestorie l-a adus la Constantinopol cu el, a predicat o predică în care termenul de *Theotokos* – θεοτόκος – a fost criticat – mai bine spus atacat. Se pretinde că Atanasie a proclamat: “fie ca nimeni să nu o numească pe Maria *Theotokos*, căci Maria a fost doar o femeie și este imposibil pentru o femeie să îl nască pe Dumnezeu.” (Socrate VII, 32). Dacă acest atac asupra terminologiei și înțelesul lui *Theotokos* a început cu presbiterul Anastasie sau cu Nestorie nu este subiectul de dezbătut aici. Nestorie a susținut acest lucru viguros și a predicat cu privire despre acest subiect, indiferent dacă a predicat prima predică. Așa a început ceea ce Sfântul Chiril se referă ca și “scandalul” familiei Bisericii – σκάνδαλον οἰκουμενοῦν.

Nestorie scrie că el a găsit controversa deja existentă în Constantinopol după sosirea sa. Unii scrie, el, foloseau termenul de *Theotokos* – θεοτόκος, alții termenul de „Purtătoare de Om” – ἀνθρωποτοκος și alții de “Purtătoare de Hristos” – Χριστοτοκος. Mărturisirea sa în *Bazarul lui Heraclide* este remarcabilă. „Un număr de oameni care discutau această problemă au venit în deplin acord la casa episcopului, căutând să își rezolve disputa și căutând o înțelegere. Unii îi numeau pe cei care vorbeau despre Fecioara Maria ca *Theotokos* manihei, în timp ce alții îi numeau pe fecioara Maria *antropotokos* pauliți sau fotinieni. Când i-am întrebat, un partid nu a negat umanitatea și nici celălalt dumnezeirea. Ei au mărturisit în același fel, fiind diferiți numai în termeni. Cei care erau acuzați că sunt în legătură cu Apolinarie au primit tiltul de *Theotokos* și cei

legați cu Fotinie titlul de *antropotokos*. După ce mi-am dat seama că în disputa lor nu erau orientați spre erezie, i-am întrebat: „nici aceștia nici aceia nu sunt eretici – căci nici un partid nu știa nimic despre Apolinarie și doctrina sa și nici nu știau de Fotinie și Paul. Am încercat să îi scot din controversă și dispută spunând: „dacă fără separare sau negarea dumnezeirii sau umanității, ei au implicat aceste expresii care sunt folosite de ei, ca să nu mai păcătuiască. Astfel, haideți să implicăm această expresie, adică expresia Evangheliei – „Hristos s-a născut” sau „cartea nașterii lui Iisus Hristos” sau orice expresie ca aceasta. Îl mărturisim pe Hristos ca fiind Dumnezeu și om ca fiind Dumnezeu peste toate. Numește-o pe Maria *Hristotokos* în unire; și nu spune că aceasta și acea sunt separate în Fliatiune, ci angajează expresia neexcepțională a Evangheliei și scoateți această diseniune dintre voi, folosind titlul care este folositor pentru armonie.” Când au auzit aceasta ei au spus: „punem controversa noastră în fața lui Dumnezeu.” Și l-au laudat pe Dumnezeu. Nestorie continuă în *Bazarul lui Heraclide* pretinzând că ceea ce a cauzat izbugnirea controverselor au fost diferite gelozii politice și ecclesiastice. El îi învinovățește pe cei care au fost dezamăgiți cu rezultatul alegerii episcopului, pe agenții lui Chiril care voiau bani pe care i-a refuzat și pe un grup de alexandrini care au adus plângeri împotriva Constantinopolului despre faptele rele ale lui Chiril.

### *Semnificația termenului de „Theotokos”*

Termenul de *Theotokos* – θεοτόκος – nu înseamnă același fel ca și „*Maica lui Dumnezeu*” în română sau traducerea latină obișnuită. În română trebuie să traducem *Theotokos* ca și „Purtătoare de Dumnezeu.” Latina corectă ar fi *deipara* sau *dei genetrix*, nu *Mater Dei*. Dacă Nestorie ar fi fost mai prudent el ar fi realizat că termenul de *Theotokos* a avut o folosință largă – a fost folosit de Origen, de Alexnadru al Alexnadriceii, de Eusebiu de Cezarea, Chiril al Ierusalimului, Atanasie, Grigorie de Nazinaz, Grigorie de Nyssa și

Chiril. În vestul latin Tertulian a folosit de *Dei Mater* în *De patientia* 3 și Ambrozie a folosit-o în *Hexaameron* V, 65 (*Patrologia latina* 14, 248A). Mai semnificativ este faptul că teologul antiohian Eustație (episcop al Antiohiei din 324 până în 330), atât de adesea considerat premergătorul lui Nestorie, a avut anumite tendințe ne-antiohiene în hristologie, dintre care una a fost folosirea termenului de *theotokos*.

Dacă există o diferență teologică, oricât de mică, între *Theotokos* și *Maica lui Dumnezeu*, atunci există o anumită implicație serioasă între *Theotokos* și termenul favorit a lui Nestorie – *Χριστοτόκος* – Christotokos. Există o diferență între *Thotokos* și *Maica lui Dumnezeu*? De ce am voi să accentuam diferența între *Theotokos* și *Maica lui Dumnezeu*? Nu devine oare ceva minuscul, nesemnificativ, ceva care în realitate este același lucru? Faptul rămâne că există o diferență conceptuală și gramaticală între cei doi termeni? Dacă teologii greci au intenționat diminuarea înțelesului de *Maica lui Dumnezeu*, atunci ei puteau evita complet *θεοτόκος* accentuând termenul de *μητέρα θεού*, un termen la dispoziția lor și unul pe care l-au folosit. Pentru ei a există o diferență între *θεοτόκος* și *μητέρα θεού*. Termenul de *Maică a lui Dumnezeu* nu are nici o specificitate – în și prin sine dar în gândirea lumii trinitarianismului creștin putea însemna gramatic și conceptual că Binecuvântata Fecioară este Maica lui Dumnezeu Tatăl sau a lui Dumnezeu Duhul Sfânt. Termnul de *Theotokos* are specificitate din cauza lui „*tokos*” – prin și în sine se poate referii numai la *Purtătoarea lui Dumnezeu Fiul*. Termenul românesc este prea abrupt, nu este destul de precis și nu are integritatea pe care o are *Theotokos*. Termenul românesc are tendința de a aduce în proeminență mărirea maternității Mariei, în timp ce termenul grecesc se bazează pe Dumnezeirea celui care a fost născut. Spre adăugare, termenul de *Theotokos* protejează în și prin sine faptul revelat că Hristos a fost însuși Dumnezeu și a devenit om și în asumarea umanității din Fecioara, nu a pierdut nimic din veșnicie. Conversiv, termenul de *Theotokos* protejează faptul revelat că el care a fost născut din



*Theotokos* a fost om la fel ca și Dumnezeu. Punctul termenului *Theotokos* nu este neînțeles după cum presupun mulți istorici ai gândirii creștine.

### *Sfântul Ioan Gură de Aur și Nestorie*

Implicațiile gândirii lui Nestorie asupra termenului de *Theotokos* au adus în discuție o comparație cu comenbăriile Sfântului Ioan Hrisostom despre Fecioara Maria. Inerent în acest punct de vedere este presupunerea că teologia antiohiană nu a avut un punct de vedere exaltat despre Binecuvântata Maică. Nu acesta a fost cazul. Există ceva adevăr în afirmația că Sfântul Iona Gură de Aur a vorbit ciudat uneori despre subiectul Binecuvântatei Maici. Prin implicație unii istorici ai gândirii creștine încearcă să îl includă pe Sfântul Ioan Gură de Aur în categoria nestorienilor.

A învățat Sfântul Ioan Hrisostom distinct și clar „două naturi într-o persoană?” În hristologie Sfântul Ioan Gură de Aur știe de *communicatio idiomatum* – ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων – și aceasta presupune două naturi într-o persoană. Indirect el învață că au existat două voințe în Hristos când scrie că Tatăl și Fiul au două voințe (a se vedea *Omilia* 7, 6 în Migne, *Patrologia Graeca* 48, 765-766). Nu există nici o urmă de arianism sau semi-arianism în Hrisostom. El distinge clar între *ousia* și *physis* și între *hypostasis* sau *prosopon*. Fiul este complet identic cu Tatăl. Cuvântul *homoousios* este folosit de mai mult de cinci ori în scrierile sale. Mai adesea el folosește expresii echivalente ca „egalul Tatălui,” „egalitate,” „una în toate lucrurile cu Tatăl,” „de aceeași natură,” „neschimbat în natură sau putere.” Fiul posedă o personalitate individuală, distinctă de Tatăl. El folosește expresia „asemenea Tatălui în toate lucrurile” numai o singură dată, o expresie care a fost deplin ortodoxă în acest context. Sfântul Vasile a recunoscut în această expresie ca fiind complet ortodoxă dacă este înțeleasă în sensul de ἀπαράλλακτως – neschimbat și este tocmai cum o folosește Sfântul Ioan.

În anumite locuri gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur este mai mult alexandrină decât antiohiană. El pune următoarele cuvinte în gura lui Hristos: „nu am considerat niciodată umanitatea nearmonizată cu operația divină – οὐδαμὸς τὴν ἀναληφθεῖσαν ἀνθρωπότητα τῆς θείας ἐνεργείας ἀμικτον ἀπολέλοιπα – adică funcționând ca și un om, acum ca și Dumnezeu ca și natură semnificativă... Eu învăț că lucrurile mai umile sunt referite la umanitate și lucrurile mai nobile la divinitate. Prin această amestecare neegală de activitate, interpretez unirea neegală de naturi – διὰ τῆς ἀνίσου ταύτης τῶν ἐργῶν κρᾶσεως τὴν ὁμίσου τῶν φύσεων ἐνωσις ἐρμηνεύων – și prin puterea mea asupra suferințelor, declar că propriile mele suferințe sunt voluntare. Ca Dumnezeu, am controlat natura, postind patruzeci de zile. Dar apoi, ca și om, am fost ispitit de diavol. Ca Dumnezeu am izgonit demoni. Ca om am suferit pentru oameni.” [Patrologia Graeca 50, 642-643]. Într-un text uimitor care explică rugăciunea lui Iisus în Ghețimani, Sfântul Ioan Gură de Aur învață distincția celor două voințe la fel de bine ca și a celor două naturi [Patrologia Graeca 48, 766]. După cum bine a explicat Grillmeier, „antiohienii atât de bine persecutați de alexandrini, sunt mult mai mult alexandrini decât antiohieni în hristologie – o nouă indicație a grijilor cu care trebuie să folosim un cuvânt ca „școală.” Hristologia „antiohiană” începe în sensul propriu numai cu Teodor de Mopsuestia.

Sfântul Ioan Hrisostom nu a tratat realmente problema – *el nu a fost un teolog în sensul strict al cuvântului*. Această afirmație are nevoie de calificare, cere o explicație. Caracterul lui Hrisostom nu l-a înclinat în spre speculație filosofică. El a fost înclinat spre ascetism, etică, omiletică și teologie pastorală. Vremurile în care a înflorit au fost relativ tăcute în termenii controverselor dogmatice. Al Doilea Sinod Ecumenic din 381 a terminat esențial ariansimul în est și următoarea îmblânzire teologică – nestorianismul – v-a erupe numai după moartea lui Hrisostom. De aici nevoia de lucrări dogmatice nu era necesară. Cel mai important, este faptul că Hrisostom a vorbit mai mult de orice *ca și pastor*. Într-un anume

sens oamenii au fost epuizați de toate izbungririle teologice ale secolului al patrulea. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește specific despre aceste răscoale ale secolului al patrulea. Sfântul Ioan Gură de Aur comentează specific despre această situație: „știu că multe din aceste expresii de acest fel – *logos, ousia, ipostas, homoousios, homoiousios, anhomois*, nu pot fi înțelese. Prin urmare evit *cât mai mult posibil tratarea problemelor speculative*, căci oamenii nu sunt capabili să urmeze aceste lucruri. Dacă sunt capabili, ei nu le înțeleg clar și cu certitudine.” (a se vedea *Predica 4, 2 Despre Ioan* în Migne, *Patrologia Graeca* 59, 48). El s-a dedicat predicii și învățaturii aspectului duhovnicesc al mesajului creștin, educației oamenilor în credința Bisericii, asupra învățaturii morale a creștinismului. El a fost interesat în construirea în oamenii lui a unei credințe a iubirii exprimată în viața practică. El a fost *par excellence* teologul pastoral. El nu a fost un teolog speculativ, sistematic sau dogmatic; *dar a fost totuși un teolog*. Opera sa enormă se reflectă în teologie în contextul teologiei omiletice. Dacă alegem comentariile sale teologice risipite, referințele sale la întrupare, le vom vedea exprimate nu speculativ ci pastoral. Din cauza acestui context ar fi nepotrivit și nedrept să pretindem a vedea un fel serios de prevestire a hristologiei nestoriene – el ar putea folosi limba și expresiile Antiohiei *dar nu cu înțelesul* care mai târziu devine asociat cu hristologia antiohiană. El este înclinat *natural* să folosească hristologia antiohiană. El descrie Întruparea ca și *σαρκός περιβολή* – “îmbrăcare cu carne” și *σαρκός ἀνάληψις* – „asumare a cărnii.” Odată el folosește expresia *ὁ θεὸς τὸν ἀνθρώπον ἀνάλαβεν* – „Dumnezeu și-a asumat forma unui om.” [Pentru *σαρκός περιβολή* a se vedea *Predica 44, 3 Despre Matei* în Migne, *Patrologia Graeca*, abreviată ca și *PG* mai apoi în aceste referințe, 67, 467; *Omilia 7, 5 în Contra Anomoeos* în *PG* 48, 762; *Omilia 11, 1 și 2 Despre Ioan* în *PG* 59, 79 și 80 și în *Pater si possibile est* 3 în *PG* 51, 38; peste folosința sa a termenului de *σαρκός ἀνάληψις* a se vedea *Omilia 8, 1, Despre Matei* în *PG* 57, 83; *Omilia 11, 1 Despre Ioan*; *Omilia 58, 3 Despre facere* în *PG* 54, 510; în *Pater si possibile est* 3; și *Omilia de Philogonio* 3 în *PG* 48, 753; pentru folosirea termenului

de *ὁ θεός τὸν ἀνθρώπον ἀνέλαβεν*, Omilia 7, 6 în *Contra Anomoes* în PG 438, 765]. El este înclinat să definească pe σαρκί, carnea umană sau natura, ca și un *tabernacol sfânt* – σκηνή – sau ca *templu* – ναός – în care se sălășluiește divinitatea. El nu folosește niciodată „formula” ἐνοσις καθ’ ὑπόστασιν – „unitate de persoană.”

*Toată hristologia sa poate fi exprimată într-unul din pasaje, care, incidental, a fost citat de Sindoul de la Calcedon, al Patrulea Sinod Ecumenic în 451: „prin unire, Dumnezeu Logosul și carnea sunt una, fără aparența unei amestecări, fără disparitatea naturilor, din cauza unei uniri inefabile, indefinite. Cum a avut loc această unire, nu întreba. Numai Dumnezeu știe. (A se vedea Omilia 26, 1; Despre evanghelia Sfântului Ioan în Migne, Patrologia Graeca 59, 154).*

Sfântul Ioan Hrisostom scrie că nașterea feciorească a fost „un mare miracol,” căci „Duhul Sfânt l-a podus din trupul unei Fecioare. Acum sunt incapabil să explic.” (A se vedea omilia 44, 1 *Despre Matei* în Migne, *Patrologia Graeca* 57, 464-465). În același fel a fost probabil o ambiție maternă atunci când Maria i-a spus Fiului ei la nunta din Cana că „nu mai au vin.” (a se vedea *Omilia 21, 2 Despre Ioan* Migne, *Patrologia Graeca* 59, 130). Este interesant că limbajul Sfântului Ioan Hrisostom este întotdeauna mult mai blând atunci când comentează la *Ioan* decât la *Matei*. În *A patra omilie la Sfântul Matei* el întreabă de ce a apărut îngerul Mariei mai înainte de concepția sa și Sfântului Iosif după concepție. El scrie că a fost necesar, fiindcă „admirabila Fecioară” nu ar fi fost capabilă să explice cum a devenit maică atât de repede. Apoi el continuă, probabil pentru rușine „ea ar fi putut avea o idee nesfântă și ar fi putut cuprinde o sabie sau o coardă.” (Migne, *Patrologia Graeca* 57, 45).

Astfel de explicații, indiferent cât de uimitoare sunt, pot fi înțelese ca fiind interpretații incorecte și folosirea „limbajului excesiv de uman,” tendința care stă în modul de abordare al exegezei antiohiene. Este important să ne aducem aminte că Sfântul Ioan Gură de Aur a învățat concepția miraculoasă, a învățat nașterea din fecioară și a învățat fecioria perpetuă a Mariei.

A vedea în unele din expresile Sfântului Ioan Hrisostom o prefigurare a gândirii nestoriene este destul de fals. Deși Sfântul Ioan nu a folosit niciodată termenul de *Theotokos*, el nu a obiectat în fața unui astfel de termen, nici chiar prin implicație. Altfel, scriitorii necreștini nu au implicat termenul de *Theotokos*.

### *Reacția lui Nestorie*

Nestorie a declanșat o nouă controversă teologică atacând folosirea lui *θεοτόκος*. Cuvântul s-a răspândit imediat. Sfântul Chiril și-a avut reprezentanții săi la Constantinopol, la fel ca papa Celestin (episcop de Roma din 422 până în 432). Laicii din Constantinopol au fost perturbați – Sfântul Chiril scrie că credincioșii au fost scandalizați, *σκανδαλιζόμενοι* și confuzi de această nouă dezvoltare. După cum știm din celebrul comentariu al Sfântului Grigorie de Nazianz, toți din Constantinopol au discutat probleme teologice. Nici de această dată nu a fost o excepție. În acest caz, controversa nu a orifinat din cărțile teologilor ci din avonul Constantinopolului. De aici, subiectul care a venit de la amvon și tratarea subiectului care a fost o parte din cultul lor, a avut un impact mai direct asupra laicilor în orașul capitală. Un laic numit Eusebiu, care în acel moment era laic dar care mai târziu a devenit episcop de Dorylaum, a protestat public împotriva învățăturilor lui Nestorie punând un *Διαμαρτυρία* [*Constestatio*] pe ușile Aghiei Sofia. S-a adresat întregului trup de clerici în Constantinopol și între alte lucruri, l-au acuzat pe Nestorie că a renăscut erezia lui Pavel de Samosata (episcop de Antiohia din 260 până în 268). De această dată „Incediatorul” a pornit o conflagrație teologică. Eusebiu a trimis copii ale predicilor lui Nestorie Papei Celestin și Marius Mercator și-a trimis rapoartele sale Romei.

În general, secvența de evenimente se desfășoară în modul următor. Nestorie, conștient că Roma se preocupa de stadiul afacerilor în Constantinopol, a trimis o scrisoare papei Celestin pentru a-i explica poziția sa despre *Hristotokos*, o scrisoare scrisă în

greacă fără de nici o scrisoare de acompaniere în traducere latină. Scrisoarea a rămas netradusă timp de luni de zile. După cunoștințele mele prima traducere completă a acestei scrisori importante în engleză a fost făcută de Edward R. Hardy și publicată în Volumul III din *Biblioteca clasicilor creștini, Hristologia părinților de mai târziu*. Traducerea care urmează se bazează pe traducere menționată mai sus.

### *Prima scrisoare a lui Nestorie către papa Celestin*

„Comunicația frățească a unuia cu altul ar trebui să îmbucure pe toată lumea, în unitate, armonie și acord, lupta împotriva diavolului, dușmanul păcii. De ce această prefață? Un anumit Iulian și Orontiș și Fabianus, spunând că sunt episcopi din vest, l-au abordat adesea pe împăratul nostru pios și măreț și și-au deplâns cazul, ca și ortodocșii care au suferit persecuție într-un veac ortodox. Ei și-au adresat plângerile lor și au fost respinși de mai multe ori. Ei nu încetează să repete același lucru. Ei nu încetează de loc să umple urechile cu toate expresile lor de calamitate. Le-am vorbit după cum se cuvine, deși nu cunoaștem adevărul situației lor. Din moment ce avem nevoie de o cunoștință mai deplină a cazului lor, astfel că împăratul nostru pios și creștin să numai fie uimit de ei; și pentru ca noi să nu fim nesiguri de măsurile potrivite abordate în această manieră, fiind ignoranți față de plângerile lor, vă rog să ne acordați informații despre ei pentru ca oamenii să nu mai cauzeze probleme prin considerații nepotrivite prin ignorarea adevăratei dreptăți din acest caz. Astfel pentru ca ei să nu aștepte altceva după condamnarea canonică a Fericiri voastre, date împotriva lor, presupun, din cauza diviziunilor religioase. Căci ridicarea diviziunilor cere măsuri serioase de la adevărații pastori.”

„Nu am găsit nici o stricăciune a ortodocșilor dintre cei de aici, pe care am tratat-o cu severitate și gingășie, după cum a cerut situația. Nu este o greșală mare dar este similară greșelii lui Apolinarie și Arie, amestecând împreună apariția Domnului ca om

într-un fel de combinație străină – atât de mult că unii dintre clericii noștri, unii din cauza lipsei de experiențe, alții din cauza unor greșeli eretice păstrate de multă vreme asunse, după cum s-a întâmplat de mai multe ori și în vremurile apostolilor, au greșit ca niște eretici și au blasfemiât deschis pe Dumnezeu Logosul ca fiind consubstanțial cu Tatăl, ca și cum și-ar fi primit începutul din Fecioara purtătoare de Hristos și a crescut în templul său și a fost înmormântată cu ea. Ei chiar spun că carnea lui după înviere nu a rămas carne ci a fost schimbată în natura Dumnezeirii. Ca să vorbim mai pe scurt ei se referă la Dumnezeirea Unuia Născut la aceiași origine unită cu ea și o omoară cu carnea și într-un fel blasfemiatoriu și spun că carnea s-a unit cu Dumnezeirea schimbându-se într-o deitate prin Logosul îndumnezeitor, care nu este mai mult sau mai puțin decât stricăciune. Ei îndrăznească să trateze pe Fecioara purtătoare de Hristos într-un fel ca dimpreună cu Dumnezeu, căci ei o numesc deschis *Theotokos*, în timp ce sfinții sunt dincolo de laudă. Părinți de la Nicea nu spun nimic mai mult despre Sfânta Fecioară decât că Domnul nostru Iisus Hristos a fost întrupat din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria – ca să nu mai menționăm scripturile, care pretutindeni vorbesc despre îngeri și aspotoli, vorbesc despre Fecioara ca și maica lui Hristos, nu din Dumnezeu Logosul. Presupun că zvonurile v-au informat deja pe Fericirea Voastră ce conflicte am îndurat pentru astfel de lucruri și ați învățat că nu ne-am luptat fără rost, căci mulți dintre cei care s-au depărtat de la calea cea adevărată prin harul Domnului s-au pocăit, învățând de la noi că ceea ce a fost născut este consubstanțial cu părintele și că a fost cu creatura umanității Domnului, unită cu Dumnezeu, a Fecioarei prin Duhul, că ceea ce a fost văzut între oameni a avut loc. Dacă voiți să folosiți acest cuvânt *Theotokos* cu referință la umanitatea care a fost născută, unită cu Dumnezeu Tatăl și nu cu referință la părinte, spunem că acest cuvânt nu este potrivit pentru ea care a dat naștere căci o Maică adevărată ar trebui să fie de aceeași esență cu ceea ce a fost născut din ea. Termenul ar putea fi acceptat în considerație cu aceasta – că

cuvântul este folosit din Feciora numai din cauza templului inseparabil a lui Dumnezeu Cuvântul, căci nimeni nu dă naștere la ceva mai bătrân decât sine.”

„Presupun că zvonurile v-au spus despăre aceste lucruri, dar noi v-am explicat ce a avut loc cu scopul de a arăta că este un duh frățesc pentru că dorim să știm despre afacerile celor care i-ați menționat mai înainte, nu dintr-o simplă curiozitate nepotrivită – din moment ce noi vă spunem despre afacerile noastre ca între frați, împărtășind unul cu altul factorii acestor diviziuni, pentru ca începutul acestei scrisori a mele să fie corectă – căci am spus când am început această scrisoare că trebuie să ne bucurăm de o comunicare frățască unul cu altul.”

### *Gafa diplomatică a lui Nestorie*

Nestorie a comis o serioasă gafă diplomatică începându-și și terminând scrisoarea sa către papa Celestin cu mențiunea interesului său pentru Iulian de Eclanum și alți pelagieni. Câteva lucruri ar fi putut să îi irite pe episcopul Romei mai mult decât o astfel de cerere cu privire la pelagieni. Vestul latin a extins aproape o decadă asupra „cazului” pelagian și problema a fost considerată finală. Acum Nestorie voiește „o cunoaștere mai deplină a cazului lor,” reexaminarea problemei. Deși a început și s-a sfârșit în vestul latin, „cazul” pelagian a călătorit esențial în jurul imperiului roman – Roma, Sicilia, Africa, Palestina, Galia, Mopsuestia și Constantinopol.

Pelaghie, născut în Roma Britanică, a venit în Roma – a fost acolo încă din 409 – unde a dus o viață exemplară de ascetism, a scris un comentariu la scrisorile sfântului Pavel și a luptat în tăcere și cu îndemănare împotriva moralității laxo existente în Roma acelor vremuri. El a convertit pe mulți la viața de ascetism monahal, dintre care cel mai important convertiti a fost Celestius. Celestius a fost cel care a declanșat „cazul” pelagian. Celestius a fost mai radical în gândirea sa teologică decât Pelaghie. Într-un cuvânt, esența



„pelaghianismului” este crezul că omul își poate câștiga mântuirea, că omul poate ajunge la desăvârșire prin exercițiul constant al voinței. A fost un sistem moral, etic și ascetic care, atunci când era pus în terminologia teologică, subestima semnificația libertății lui Dumnezeu, a darului liber al lui Dumnezeu, a darului liber al lui Dumnezeu dat creației și mântuirea prin darul liber al harului. Mai mult, tot „cazul” pelagian este complicat de faze diferite și de diferite poziții teologice între așa-numiții „pelagieni.” Ceea ce este semnificativ este că balanța între harul lui Dumnezeu și libertatea omului este răsturnată.

Teologia sinergistă a primilor părinți bisericești – am putea spune o perspectivă sinergistă teologică aproape spontană – căreia nu i-ar fi scârbă să nege inițiativa lui Dumnezeu în mântuire și i-ar fi scârbă să nege că omul participă duhovnicește la mântuire cel puțin prin acceptarea și răspunderea la inițiativa lui Dumnezeu, dacă sunt presăși să își pună sinergia lor spontană în perspectiva teologică – este tocmai ceea ce au amenințat pelagienii.

În 410 sau 411 Pelagius și Celestius au părăsit Roma, probabil din cauza asediului Romei de Alaric. După o scurtă ședere în Sicilia, care v-a deveni o fortăreață a pelagianismului și care v-a produce un teolog pelagian indigen cunoscut ca „britannia siciliană,” Pelagius și Celestius au ajuns în Hippo. În acel moment Augustin era în Cartagina din cauza problemelor cu donatismul. Pelagius a lăsat o scrisoare cât se poate de politicoasă lui Augustin, căreia Augustin i-a răspuns politicos. Pelagius a părăsit Hippo dar Celestius a călătorit în Cartagina și acolo a cerut să fie hirotonit. S-a creat deja suspiciune. În 411 sau 412 Sinodul de la Cartagina l-a întrebat pe Celestius cu privire la șase sau șapte propoziții găsite în scrierile sale. Celestius a răspuns evaziv, a refuzat să retracteze și a fost excomunicat din comuniunea Bisericii. Celestius a plecat repede în Efes unde a fost hirotonit. Deși Augustin nu a fost prezent la Sinodul din Cartagina și deși nu a luat nici o parte la controversă, el a devenit interesat după ce și-a dat seama de numărul de convertiți pe care Pelagius i-a făcut în Sicilia și Africa. El a început să scrie

direct despre această problemă, deși este clar că poziția sa împotriva lui Pelaghiu a fost luată cu mult înainte ca el să fi auzit de Pelaghie; adică, în propriile sale scrieri teologice el și-a dezvoltat teologia sa „augustiniană” a harului și a păcatului original.

Controversa s-a răspândit în curând în Palestina și a erupt acolo în 414. Din întâmplare acolo în Palestina erau doi teologi latini – Ieronim și Pavel Orosius. Orosius a fost trimis de Augustin să studieze cu Ieronim și să îl țină pe Augustin informat despre activitățile lui Pelaghiu și Celestie – el a adus scrisori cu privire la pelagianism și origenism. Episcopul Ioan de Ierusalim a convocat un sinod în 415. Sinodul de la Ierusalim nu a condamnat pelagianismului. În curând a avut loc un al doilea sinod în Palestina, de această dată în Diospolis (Lydda) în 415. A prezidat Eulogius episcop de Cezarea. S-au tras acuzații de doi episcopi din Galia – Heros de Arles și Lazăr de Aix. La acest sinod a fost prezent și Pelaghie și a fost capabil să răspundă la toate întrebările destul de ușor, condamnând unele idei ale lui Celestiu – aceasta putea fi făcută fiindcă Celestiu era mai extrem decât Pelagiu. Au fost achitați toți cei acuzați de erezie. Ieronim se referă la Sindoul din Disopolis ca și „*synodus miserabilis*” și Augustin a fost repede să scrie că „nu a fost erezia la care s-a renunțat la sinod ci omul care a negat erezia.” Augustin a fost adânc preocupat de rezultat și cu ceea ce el a considerat lipsa de sinceritate a lui Pelaghie. Aceasta l-a făcut pe Pelaghie să scrie *De gestis Pelaghi*, căreia îi mai adaugă procedurile actuale ale sinodului. După sinodul de la Ierusalim Orosius a cerut că din moment ce controversa s-a iscat în vestul latin, atunci vestul latin ar trebui să determine problema. S-au trimis reprezentanți și scrisori papei Inocent (402-417).

Aceasta l-a făcut pe Augustin să convoace două sinoade în Africa în 416 – Sinodul din Cartagina și Sinodul din Milevis în Numidia. Ambele sinoade au condamnat pelagianismul. Augustin a trimis decizia papei Inocent I și i-a cerut să îi excomunic pe Pelaghie și Celestiu. Pe 27 ianuarie 417 papa Inocent l-a condamnat pe Pelagiu și Celestiu. În același an pe 13 septembrie în timpul unei

predici Augustin, a anunțat că a primit un răspuns din Roma: „*inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Utinam aliquando finiatur error.*” (a se vedea *Predica* 131, 10; aceasta fost ceea ce a dat naștere la afirmația *ficțională*: *Roma locuta est; causa finita est.*)

Între timp, Pelaghiu a scris o scrisoare papei Inocent I și Celestiu a părăsit Roma pentru a se ocupa de problemă personal. Papa Inocent I a murit. Succesorul său, papa Zosima (417-418), un grec prin naștere, a fost adânc impresionat de Celestiu. Papa Zefiriniu a scris episcopilor africani în septembrie 417 și i-a acuzat de o condamnare grăbită, chiar declarând că oponenții lui Pelaghie și Celestiu sunt „calomniatori netrebniți.”

Augustin a convocat un alt sinod rapid și a decretat nouă canoane împotriva pelaghianismului. El a trimis decizia Sindoului de la Cartagina papei Zosima și a pretins că papa a fost mințit. El a scris că „ar trebui să se țină decizia pronunțată de Inocent împotriva lui Pelaghie și Celestiu până când ambii vor fi încunoștințați distinct pentru toate acțiunile bune de care avem nevoie să ajutăm harul lui Dumnezeu prin Iisus Hristos și aceasta nu numai pentru a percepe ceea ce este drept, ci și pentru a pune în practică, căci fără ea nu putem poseda, gândii, vorbii sau face cava bun și sfânt.” Replica papei Zosima este interesantă. El a declarat că a considerat deja problema. Totuși a trimis dosarul roman lui Augustin pentru ca „să existe o consultație și înțelegere.” Între timp, Augustin a convins pe împăratul vestic Honorie (395-423) să creeze un edict imperial care să îl denunțe pe Pelaghie și Celestius. Papa Zosima a decis să reexamineze cazul. Rezultatul a dus la condamnarea celor doi și decretarea *Epistola tractoria* la care au subscris episcopii vestici. Optâsprezece episcopi italieni au refuzat să semneze și au fost exilați. *Unul dintre ei a fost Iulian de Eclanum.*

*Acesta este același Iulian* menționat de Nestorie în scrisoarea către papa Celestin. Nici pelaghianismul – în nici una din formele sale – și nici doctrinele augustinene ale harului, predestinației și a păcatului original nu vor părăsi Biserica în întregime. Balanța ortodoxiei stricte a fost susținută arareori de teologie sau școlile de

teologie. Probabil cel mai interesant și mai ortodox teolog implicat în controversă a fost Sfântul Ioan Gură de Aur, a cărui poziție a fost adeseori desemnată neptorivit ca fiind semi-pelagiană.

Aici ceea ce este de importanță este *gafa diplomatică a lui Nestorie*. Ai menționa pe pelagieni sub foma intermediarii în primele și ultimele părți ale scrisorii ar fi fost lipsit de diplomatie. Mai mult. Implică posibilitatea unei reexaminări a „cazului” pelagian de Nestorie. Prin aceasta, Nestorie implică că Constantinopolul are dreptul eclesiac de a reexamina deciziile făcute de Roma. În scrisoare este clar că Nestorie știa că Roma a făcut o „condamnare canonică” asupra problemei. Nestorie pare mai interesat de pelagieni decât de furoarea cauzată de atacul său asupra folosirii termenului *Theotokos*. Se pare că el aduce în discuție subiectul cazual, *en passant*. Aceasta nu este o suspiciune care a început cu papa Celestin.

### *Papa Celestin I și autoritatea scaunului roman*

Probabil am putea-o numi o *a doua gafă diplomatică*. În orice caz, Nestorius a subestimat autoritatea și puterea Scaunului Roman și caracterul papei Celestin în vigoarea de a-i afirma autoritatea. El pare inconstient de conștiința Romei de sine și pare inconstient că el are de a face cu un papă puternic care v-a impelmenta această conștiință pe care Roma o avea despre sine, de pozia ei în Biserică.

Papa Celstin (422-432) a fost un arhidiacon al Bisericii Romane mai înainte de a fi papă. El știa prin urmare de „cazul” pelagian. Istoria și autoritatea primatului roman este o istorie care este abordată arareori obiectiv. Mult prea adesea cărturarii care scriu despre subiect încep cu o noțiune preconcepută și încearcă să își dovedească poziția lor. Unii au încercat să arate că nu a existat un astfel de lucru ca și primat; unii că a fost mai mult un „primat de onoare” și unii că infailibilitatea papală a fost deja un *sine qua non* în primii ani ai Bisericii. Faptul istoriei Bisericii primare descoperă destul de vivid că Roma a avut o conștiință de sine, că Roma a

înțeles că ocupa un loc special între episcopii Bisericii, că Roma a intervenit constant în afacerile altor biserici și că alte biserici și indivizi apelau constant la Roma. Aceasta nu stabilește în nici un caz doctrina mai târzie a infalibilității papale și nici nu implică că Roma a fost întotdeauna corectă. Dovedește că Roma a avut dreptul de a interfera, de a face judecăți și de a primi apeluri. Ceea ce este interesant este faptul că alții au apelat la Roma pe baze constante – episcopi, sinoade, preoți în ciuda regulamentelor canonice care în anumite cazuri precedau un apel la Roma.

Având de a face cu papa Celestin I Nestorie are de a face cu un papă care este conștient de autoritatea Romei. Dacă această autoritate „a fost dată Romei de părinți fiindcă Roma a fost orașul capitală,” după cum se exprimă al treilea canon al celui de al Doilea Sinod Ecumenic și al optâsprezecelea canon al celui de al Doilea Sinod Ecumenic sau dacă primatul Romei se bazează pe aceste temelii, nu este cazul. Faptul istoric este că Roma nu a avut de a face cu Biserica și alții, deși Biserica a apelat la Roma. Faptul că Roma nu a fost întotdeauna corectă, faptul că Roma a tratat anumite situații cu lipsă de diplomatie și cu o anumită aroganță – nu este cazul aici. Este un fapt că încă de la început – a se vedea scrisoarea papei Clement către Biserica din Corint – a existat un anumit primat al Bisericii Romane.

Cazul papei Sfânt Celestin este remarcabil. Ar fi destul să ne reamintim celebra *Scrisoare către papa Celestin* de la Augustin (*Scrisoarea 209*) în care Augustin scrie că el este gata să demisioneze la bătrânețe dacă papa Celestin nu îl ajută și îi confirmă decizia, una incorectă, care a fost făcută de Augustin. Papii secolul al șaselea atunci când au menționat Sinodul de la Efes (431) care l-a depus pe Nestorie afirmă că papa și-a avut proprii președinți „Sfântul Celestin și Sfântul Chiril.” De exemplu papa Virgilius (537-555) în *Scrisoarea sa enciclică* din 5 februarie 552 scrie „Sinodul de la Efes asupra căruia predecesorul nostru papa Celestin a binecuvântat pomenire și Sfântul Chiril episcop de Alexandria au prezidat.” (A se vedea Migne, *Patrologia Latina* 169, 56); acest lucru este repetat aproape

cuvânt cu cuvânt de Papa Pelaghie II (579-590) în *Scrisoare către Elias de Aquileia* în *Patrologia Latina* 169, 56), aceasta este exprimat apropiat cuvânt cu cuvânt de Papa Pleaghie II (579-590) în *Liber Diurnus* în *Patrologia Latina* 105, 46-48).

La Sindoul de la Efes, deși legații papali au venit mai târziu, există o exclamație celebră a prelatului papal Filip: „nu există îndoială și de fapt a fost cunoscută în toate veacurile, că sfântul și binecuvântatul Petru, prinț și cap al apostolilor, stâlp al credinței și temelie a Bisericii catolice, a primit cheile împărăției de la Mântuitorul și Răscumpărătorul rasei umane și că lui i s-a dat puterea de a lega și dezlega păcatele: care, chiar și în timp și veșnic trăiește și își judecă succesorii săi.” Mărturiile sindoului nu conțin nici o obiecție la această afirmație.

Nestorie se confrună astfel cu un puternic episcop al Romei și de puternica și vindicativa personalitate a Sfântului Chiril de pe gelosul tron al dușmăniei. În papa Celestin Nestorie își întâlnește perechea teologică. Combinate, șansele lui Nestorie nu sunt prea favorabile. Papa Celstin a primit copii de la predicile lui Nestorie de la Chiril, de la Marius Mercator și de la Eusebiu.

#### *A doua scrisoare către Nestorie a Sfântului Chiril*

Cicrularea predicilor lui Nestorie a cauzat perturbări între monahii Egiptului. În 429 Sfântul Chiril își scrie prima scrisoare către Nestorie. În Februarie 430 Sfântul Chiril scrie *a doua scrisoare* către Nestorie (a se vede Migne, *Patrologia Graeca* 77, 44-50):

„Anumite persoane, după cum pot auzii, îmi iau libertatea reputației mele înaintea Sfinteniei Voastre... ei folosesc cuvântări bolnăvicioase în spre dezavantajul meu, deși nu au suferit nici un rău de la mine, cu excepția faptului că au fost blamați și aceasta pe merit – unul fiindcă a defraudat pe orbi și pe săraci, alții pentru că și-au tras săbile asupra mamei și un al treilea fiindcă a furat bani cu o slujnică ca și complice...”

„Nu fac mare caz despre aceste subiecte decât numai dacă voi depăși măsura micimii mele dincolo de Dimnul și Stăpânul.”

„Mă voi întoarce la ceea ce vă interesează și vă sfătuiesc ca frate în Domnul să folosiți toată circumspecția posibilă în învățarea oamenilor și în afirmarea doctrinei credinței, ținând în minte că a-i ofensa pe aceștia mai mici ai mei care cred în Hristos, face persoana vinovată de o pedeapsă intorelabilă. Și dacă un astfel de număr de persoane au fost calomniate cum nu vom avea nevoie de toată grija și studiul necesar pentru ca să scoatem toate ofensele și să expunem cum se cuvine doctrina adevărată a credinței celor care caută adevărul! În aceasta vom reuși dacă, luând în considerare afirmățiile sfinților părinți, avem grija de a le estima cum se cuvine.”

„Sfântul și marele Sinod a afirmat apoi că „Unul Născut al Tatălui,” „Dumnezeu din Dumnezeu,” „Lumină din Lumină” prin care Tatăl a făcut toate lucrurile „a venit la noi, s-a întrupat și a devenit om, a suferit, a înviat din morți a treia zi și s-a suit la ceruri.” La aceste cuvinte și aceste formule trebuie să aderăm când se spune că Logosul care este de la Dumnezeu „a devenit întrupat și a devenit om.”

„Noi nu afirmăm că natura Logosului a suferit o schimbare când a devenit carne sau că a fost transformată într-un întreg sau om desăvârșit luând în considerare trupul și sufletul. Dar spunem că Logosul având într-un fel inconceptibil o personalitate unită cu carnea și sufletul viu, a devenit om și a fost numit Fiul Omului, totuși nu o simplă voință a favorii, nici prin asumarea unei persoane (adică o personalitate divino-umană) și că în timp ce aceste naturi care au fost aduse într-o unitate în diversitate fiind atât Hristos cât și Fiul: nu ca și cum diversitatea naturilor a fost terminată prin această unire ci Dumnezeirea și Umanitatea completate pentru noi Domnul și Hristos și Fiul prin unitatea lor declarată și concurența de nevorbit. Astfel, deși ea a subzistat și a fost născută din Tatăl mai înainte de lumi, se vorbește despre el ca și cum a fost născut din carnea unei femei: nu că această natură divină și-a avut începutul existenței în Sfânta Fecioară sau a avut din necesitate

propria mărturisire a unei a doua generații după generarea din Tatăl, căci este prostesc și absurd să spunem că el a subzistat înaintea tuturor lumilor și a fost coetern cu Tatăl, a avut nevoie de un al doilea început al existenței, dar întrucât Logosul „pentru noi și pentru a noastră mântuire,” s-a unit personal cu natura umană, a venit dintr-o fecioară, pentru acest motiv se spune că a fost născut după carne. Căci el nu a fost născut un om obișnuit din Sfânta Fecioară și apoi Logosul s-a pogorât asupra ei, ci făcându-se una cu carnea din pânțece, se spune că el s-a dedicat unei nașteri după carne, asumându-și și împrăștiindu-și carnea sa.”

„În același fel spunem că a „suferit” și „a înviat.” Nu ca și cum Dumnezeu Logosul a suferit în propria natură divină, nici vergi sau împunsăturile suliței sau alte răni, căci Dumnezeirea este imposibilă fiindcă este corporală. Atâta vreme cât ceea ce a devenit propriul trup a suferit aceste lucruri, se spune că El a suferit aceste lucruri pentru noi. Căci cel Impasibil era într-un trup care suferea.”

„La fel și moartea sa. Căci Logosul lui Dumnezeu este prin natură nestricăcios și Viață și Dăător de Viață, dar harul lui prin harului lui Dumnezeu, după cum spune Pavel, a gustat moartea pentru orice om, se mai spune încă o dată că el a suferit moartea pentru noi. Nu ca și cum el ar fi experimentat moartea cu privire la natura sa – a spune sau a ține ceea ce este nebunie – ci că carnea sa a gustat moartea.”

„La fel și atunci când carnea sa a fost ridicată, nu ca și cum ar fi văzut stricăciunea, Doamne păzește, ci că încă o dată trupul său a fost ridicat.”

„Astfel mărturisim un Hristos și Domn, nu ca și un om care venerează unit cu Logosul, pentru ca această frază să nu insinueze asemănarea diviziunii (ca și cum l-am împărții pe Hristos în două persoane), ci ca unii care cinstim una și aceeași persoană din cauză că trupului Domnului nu este străin de Domnul, cu a cărui trup el șade cu Tatăl: nu ca și cum doi fii șed cu Tatăl ci unul unit cu carnea. Dacă respingem această unire ipostatică fiind imposibilă sau nepotrivită, cădem în greșala de a face doi fii. Căci în acest caz



trebuie să vorbim și să distingem pe om sever (persoana umană) îndumnezeită cu titlul de Fiu și din nou de Logosul care este al lui Dumnezeu posedând în chip natural Filiațiunea, numele și lucrul (adică, dacă respingem o unire de esențe sau naturi într-o persoană, facem doi fii și trebuie să vorbim de Fiul, în realitate ca și în nume).”

„Nu trebuie să divizăm pe unul Domn Iisus în doi fii. A face aceasta ar contribui la sănătatea credinței, deși unii fac un spectacol din înștințarea unirii persoanelor. Căci Scriptura nu spune că Logosul a unit cu sine persoana unui om ci că „El a devenit carne.” Această expresie „Logosul a devenit carne” nu este nimci altceva decât că a devenit părtașă cărnii și sângelui. A fost născut dintr-o femeie, fără să renunțe la ființa lui Dumnezeu și fiind născut de la Dumnezeu Tatăl, ci chiar și atunci când și-a asumat carne a rămas ce era. Aceasta este doctrina la care ortodoxia strictă îi dă cinste. Așa au susținut sfinții părinți. Astfel ei o numesc pe Fecioara „*Theotokos*.” Nu ca și cum Logosul sau Dumnezeirea își avea începutul din Sfânta Fecioară ci în măsura în care sfântul Trup, înzestrat cu un suflet rațional, a fost născut din ea, cu a căruit trup a fost unit Logosul personal, în acest fel se spune că El a fost născut după carne.”

„Astfel scriindu-și din iubirea pe care o am în Hristos, vă îndemn ca frate și vă însărcinez în fața lui Hristos și a sfinților îngeri, să țineți și să învățați aceste lucruri pe care legătura armoniei și a iubirii între preoții lui Dumnezeu să rămâne neruptă.”

„Astfel scriind iubirea pe care o am în Hristos, vă îndemn ca și frate și vă oblig în fața lui Hristos și a sfinților îngeri, să țină și să învețe aceste lucruri pe care legătura iubirii și a armoniei între preoții lui Dumnezeu să rămâne neruptă.”

### *Sfântul Chiril și papa Celestin*

Bazați pe informația venită de la Sfântul Chiril de la agenții săi în Constaninopol, inclusiv copii ale predicilor lui Nestorie,

Sfântul Chiril i-a o acțiune decisivă scriindu-i papei Celestin, incluzând un dosar al cazului și acompaniindu-l cu o traducere latină a acestui material. Din propriile sale surse și din scrisoarea pe care i-a trimis-o lui Nestorie, papa Celestin este informat asupra situației. Papa Celestin l-a împuternicit pe Sfântul Chiril de a investiga ortodoxia lui Nestorie și în august 430, după ce a revăzut evidențele Sfântului Chiril și evidența oferită de arhidiaconul Leon (care mai târziu a devenit Papa Leon cel Mare), care s-a bazat pe lucrarea Sfântului Ioan Casian asupra subiectului – *De Incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*, papa Celestin I a convocat un Sinod Roman unde Nestorie a fost condamnat pentru „inovațiile” lui. Papa Celestin i-a dat lui Nestorie zece zile pentru a renunța și l-a încredințat pe Sfântul Chiril cu responsabilitatea de a executa sentința.

În Noiembrie Sfântul Chiril a convocat un Sinod la Alexandria care l-a condamnat pe Nestorie. Sfântul Chiril a scris celebrele sale Doisprezece anateme. Nestorie a fost de acord cu cele doisprezece poziții și s-a dat semnătura lui. Sfântul Chiril își trimite a treia scrisoarea la care adaugă cele Zece Anateme.

### *A treia scrisoare către Nestorie a Sfântului Chiril din noiembrie 430*

„Prea Cucernicului și iubitorului de Dumnezeu împreună slujitor Nestorie, Chiril și sinodul adunat în Alexandria, din provincia egipteană, salutări în Domnul.”

„Când Domnul spune, clar: „cel care iubește tată sau mamă mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine și cel care iubește fiu sau fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine,” ce să spunem despre noi, de la care sfinția voastră ne cereți să vă iubim mai mult decât pe Hristos Mântuitorul nostru? Cine ne v-a ajuta în ziua judecății sau ce fel de scuză ne vom găsi ținând atâta liniște cu privire la blasfemiile făcute de dumneavoastră împotriva lui? Dacă v-ați injurat singur, învățând și susținând astfel de lucruri, probabil

v-a fi mai puțin important. Dar voi ați scandalizat toată Biserica și ați aruncat între oameni aluatul unei erezii noi și ciudate. Nu numai celor din Contantinopol ci și celor unde cărțile explicațiilor voastre au fost trimise. Cum noi, sub aceste circumstanțe vă vom putea apăra tăcerea sau cum nu vom putea să ne amintim de Hristos spunând: „să nu credeți că am venit să aduc pace pe pământ: nu am venit să aduc pace ci o sabie. Căci am venit să îl ridic pe fiu împotriva tatălui său și pe fiică împotriva maicii sale. Căci dacă credința a fost calomniată, să fie pierdută cinstea datorată părinților, lăncedă și subredă; fie că până și legea iubirii față de copii și frați să fie redusă la tăcere; fie ca moartea să fie mai bună celor evlavioși și celor vii, „pentru ca ei să dobândească o înviere mai bună,” după cum este scris.

„Iată, cum noi dimpreună cu Sfântul Sinod care s-a întâlnit în Roma, asupra căruia a prezidat Prea Cucernicul și fratele nostru slujitor Celestin, episcopul, mărturisim prin această a treia scrisoarea către voi și vă sfătuim să vă abțineți de la dogmele ciudate și distorsionate, pe care le țineți și le învățați și să primiți dreapta credință, înmănată bisericilor de la început prin Sfinții Apostoli și Evangeliști, care au fost „martorii și slujitorii Logosului.” Dacă Sfinția Voastră nu are o astfel de minte în conformitate cu limitele definite de scrisorile voastre ale fratelui nostru de binecuvântată pomenire și împreună slujitor Celestin, Episcopul Bisericii din Roma, să fiți asigurați că nu aveți nici o parte cu noi. Căci nu este posibil pentru noi să trecem cu vederea Bisericile problematizate astfel și oamenii cei scandalizați și adevărata credință lăsată la o parte și oile împrășiate, pe care voi se cuvenea să le mănuiți, dacă am fii aderenții adevăratei credințe și urmașii evlaviei sfinților părinți. Suntem în comuniune cu cu toți acei laici și clerici depuși sau aruncați afară de Sfinția Voastră pe temelia credinței, căci nu se cuvine ca cei care cred cum se cuvine să sufere din cauza credinței, căci ei fac bine prin faptul că vi se opun. Acest lucru l-ați menționat în epistola scrisă de episcopul Romei Celestin.”

Nu ar fi destul pentru reverența voastră să mărturisiți cu noi simbolul credinței așezat cu timp în urmă de Duhul Sfânt la Marele și Sfântul Sinod Întrunit în Nicea: căci voi nu ați ținut și interpretat cum se cuvine, ci pervers; deși mărturisiți cu vocea voastră cuvintele. Spre adăugare, în scris și în jurământ, trebuie să mărturisiți și să anatematizați pe acele dogmele stricătioase și nesfinte și să învățați ceea ce noi toți toți, episcopi, învățători și lideri ai oamenilor din est și vest. Sfântul Sinod al Romei și noi toți am fost de acord cu epistola scrisă de Sfinția Voastră din Biserica din Alexandria ca fiind cum se cuvine și lipsită de stricăciune. La acesta am adăugat propriile noastre scrisori și ceea ce este necesar pentru ca voi să țineți și să învățați și ceea ce se cuvine să evitați. Aceasta este credința Bisericii Apotolice și Catolice la care toți episcopii ortodocși din vest și din est subscriu.”

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atoțiitorul, Făcătorul celor văzute și al celor nevăzute și într-unul Domn Iisus Hristos, Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, adică din esența Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, născut iar nu făcut din esența Tatălui, prin care s-au făcut toate lucrurile, în cer și pe pământ. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, s-a pogorât și s-a întrupat și s-a făcut om. A suferit și a înviat a treia zi. S-a suit la ceruri, și de aici v-a venit să judece viii și morții. Și în Duhul Sfânt. Cei care spun, că a fost un timp când nu era și mai înainte nu a fost și a fost făcut din ceea ce nu era mai înainte sau că a fost făcut din aceeași esență; și că fiul lui Dumnezeu a fost capabil de schimbare și alterare – pe aceștia Sfânta și Apostolica Biserică îi anatematizează.”

„Urmărind în toate punctele mărturisirile Sfinților Părinți pe care au făcut-o (Duhul Sfânt vorbind prin ei) și urmând scopului opiniilor lor și mergând pe calea împărătească, mărturisim că Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, născut din aceeași esență a Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Lumină din Lumină, prin care toate lucrurile s-au făcut, lucrurile din ceruri și cele de pe pământ, s-a pogorât pentru mântuirea noastră, lăsându-se fără de

reputație, s-a întrupat și s-a făcut om; adică luând carne din Fecioara Maria, s-a făcut subiectul nașterii pentru noi și a venit ca bărbat dintr-o femeie, fără să renunțe la ceea ce era, Dumnezeu în esență și în adevăr. Nu spunem că carnea lui s-a schimbat în natura divinității, nici că natura inefabilă a Logosului lui Dumnezeu a fost lăsată la o parte pentru natura cărnii. Căci El este neschimbat și absolut neschimbabil, fiind același întotdeauna, după Scripturi. Căci deși văzut și un copil în haine și chiar în pânțele fecioarei Maria, el a umplut toată creația ca Dumnezeu și a fost împreună conducător cu cel care L-a născut, căci Dumnezeirea este fără cantitate sau dimensiune și nu poate avea limite.”

„Mărturisind Logosul care a fost făcut una cu carnea după esență, îl adorăm pe Fiul și Domnul Iisus Hristos: nu îl divizăm pe Dumnezeu de om, nici nu îl separăm în părți, ca și cum cele două naturi au fost unite mutual în el printr-o împărtășire a demnității și autorității (căci aceasta este o noutate și nimic altceva), nici nu dăm separat Logosului lui Dumnezeu numele de Hristos și același nume separat unuia diferit născut dintr-o femeie. Îl știm numai pe un Hristos, Logosul din Dumnezeu Tatăl cu propria sa carne. Căci ca și om a fost unit cu noi, deși este cel care îi dă Duhul în cei care sunt vrednici și nu după măsură, după spusele binecuvântatului evanghelist Ioan.”

„Nu spunem că Logosul lui Dumnezeu a locuit ca și într-un om obișnuit născut din Fecioara Sfântă, ca Hristos să nu fie gândit ca și un om purtător de Dumnezeu. Căci deși Logosul a locuit între noi, se spune că în Hristos a locuit toată plinătatea Dumnezeirii trupește. Noi înțelegem că el a devenit carne, la fel cum nu se spune că a locuit între sfinți, ci mărturisim că locuirea în el a fost în conformitate cu egalității. El s-a făcut una în conformitate cu natura și nu s-a convertit în carne, El și-a făcut locuirea într-un astfel de fel, la fel cum spunem că sufletul omului o face în trupul său.”

„Unul este prin urmare Hristos atât Fiul cât și Domn, nu ca și cum un om a dobândit o astfel de *conjuncție* cu Dumnezeu ca consistând într-o *unitate singură sau de autoritate*. Căci nu este numai

egalitate de cinste care unește naturile; căci Petru și Ioan, care au fost de cinste egală unul cu altul, fiind Apostoli și ucenici care au fost una și totuși cei doi sunt una. Nici nu înțelegem că maniera *conjuncției* a fi o apoziție, căci aceasta nu ajunge pentru unicitatea naturală. Și nici în conformitate cu *participarea* relativă, după cum suntem uniți cu Domnul, după cum este scris, „căci suntem un Duh în el.” Noi depreciam termenul de *joncțiune* ca și cum nu ar semnifica unicitate. Nu îl numim pe Logosul lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Domnul și cad sub acuza de blasfemie. Căci *Logosul* lui Dumnezeu, după cum am spus deja, a fost ipostatic o carne, totuși este Dumnezeuul tuturor și conduce toate. El nu este sclav, nici propriul său Domn. Căci este nebunește sau neevlavios a crede și a învăța astfel. Căci s-a spus că Dumnezeu a fost Tatăl său, deși era Dumnezeu prin natură din aceeași esență. Nu suntem ignoranți că în timp ce el a rămas Dumnezeu, el a devenit om și subiectul lui Dumnezeu, după legea potrivită naturii umanității. Cum putea el deveni Dumnezeu sau Domn? Consecvent ca și om și după măsura smereniei sale, se spune că el este egal cu noi subiectul lui Dumnezeu. Astfel, El a devenit sub lege, deși ca Dumnezeu a vorbit legea și a fost Dătătorul Legii.”

„Suntem grijulii cum să spunem despre Hristos: venerez pe Cel îmbrăcat pe baza că a fost îmbrăcat și pe baza Celui nevăzut, venerez pe Cel văzut.” În legătură cu acest lucru este groznic să spunem în legătură ceea ce urmează: „asumatul și ceea ce se asumă au numele de Dumnezeu.” Căci aceasta în separă pe Hristos în două și pune omul separat de sine și pe Dumnezeu prin sine.” Căci această spusă neagă deschis Unitatea în conformitate cu care unul este cinstit în celălalt; Iisus Hristos este considerat Unul, Fiul Unul Născut, care este cinstit cu o venerare dimpreună cu carnea sa.”

„Mărturisim că El este Fiul, născut din Dumnezeu Tatăl și Dumnezeuul Unul Născut. Deși în conformitate cu propria natură nu a fost subiectul suferinței, totuși a suferit pentru noi în carne după Scripturi deși impasibil, în trupul său crucificat el și-a făcut suferințele sale proprii cărnii sale și prin harul lui Dumnezeu el a

gustat moartea pentru toți: el și-a dat propriul său trup, deși el era prin natură viața și învierea, cu scopul ca călcând moartea prin puterea sa, mai întâi în carnea sa, el a devenit primul născut din moarte și primele fructe a celor care au adormit. Pentru ca el să facă o cale pentru natura omului și pentru a dobândii nestircăciunea prin harul lui Dumnezeu (după cum am spus acum), el a gustat moartea pentru toți și după trei zile a înviat din nou, golind iadul. Deși s-a spus că învierea morților s-a realizat prin om, înțelegem că acel om a fost Logosul lui Dumnezeu și prin el s-a pierdut puterea morții și el v-a venit la plinătatea vremii ca Fiul Unul Născut și Domnul, în mărirea Tatălui, cu scopul de a judeca lumea în dreptate, după cum este scris.”

„Necesar vom mai adăuga și aceasta. Proclamând moartea, după carne, a unuia Născut Fiu al lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, mărturisind învierea lui din morți și urcarea lui la ceruri, oferim sacrificul nesângeros în Biserici și mergem așa la mulțumirile mistice și suntem sfințiți primind carnea și sângele lui Hristos Mântuitorul nostru al tuturor. *Nu* o primim ca și o carne obișnuită; Doamen păzește; nu a și al unui om sfințit și *asociat* cu Logosul după *unitatea vredniciei* sau ca având o sălășluire divină, *ci* ca dătătoare de viațăși înseși carnea Logosului. Căci El este Viața după natura sa ca Dumnezeu și când a devenit unit cu Carnea sa, el a făcut-o dătătoare de viață, după cum ne-a spus nouă: „adevărat, adevărat vă spun vouă, dacă nu ve-ți mânca carnea Fiului Omului și îi ve-ți bea sângele său.” Căci nu trebuie să credem că este carnea unui om ca noi (căci cum poate fi carnea unui om dătătoare de viață prin propria natură?) ci ca devenind propriu celor ce sunt a Fiului Omului. Mai mult, ceea ce spun Evangheliile spune și Mântuitorul, noi nu divizăm între două ipostase sau două persoane. Căci el nu este singurul Hristos, despre care trebuie să ne gândim ca la un dublu, deși din în timp ce ei sunt diverși, totuși el i-a unit într-o unire indivizibilă, la fel ca și cum toți sunt un om și nu sunt dublii într-o unire indivizibilă a sufletului și a trupului. Când ne gândim cum se cuvine, transferăm umanul și divinul aceleiași persoane.”

„Căci atunci când ca și Dumnezeu el vorbește despre sine: „Cel care m-a văzut pe Mine l-a văzut pe Tatăl” și „Eu și Tatăl Meu suntem una” noi considerăm natura sa divină inefabilă prin care El este Una cu Tatăl prin *identitatea de esență* – „chipul și imprimarea și strălucirea măririi sale.” Când nu se ia în derâdere măsura umanității Sale, El l-a spus evreilor: „acum căutați să mă ucideți, un om care v-am spus adevărul.” Acum am recunoscut că El este Logosul lui Dumnezeu din identitatea și asemănarea cu Tatăl și din circumstanțele umanității sale. Căci este necesar să credem că fiind prin natură Dumnezeu, el a devenit carne, adică, *un om înzestrat cu suflet rațional*, ce motiv pot avea unii ca să fie rușinați de limbajul despre el, care i se potrivește lui ca și om? Căci dacă ar trebui să respingem cuvintele potrivite lui ca și om, cine l-a obligat să devină om ca și noi? După cum s-a smerit pe Sine la o înjosire voluntară pentru noi de ce să respingem o astfel de înjosire? Prin urmare toate cuvintele citite în evanghelii se aplică unei persoane, unui Ipostas a Logosului întrupat. Căci Domnul Iisus Hristos este una, după Scripturi, deși el este numit „Apostolul cel de sus și preotul profesiei noastre” ca unul care a mărturisit lui Dumnezeu și Tatăl mărturisirea credinței pe care o facem pentru El și prin El lui Dumnezeu chiar Tatălui și Duhului Sfânt. Totuși spunem că el este după natură, Unul Născut al Tatălui. Și nici unui al om nu îi atribuim numele de preoție și un lucru, căci El a devenit Mediatorul între oameni și Dumnezeu și un Reconciliator în spre pace, oferindu-se ca și un miros bineplăcut lui Dumnezeu Tatăl. Prin urmare El a spus: „sacrificați și oferiți; voi mi-ați pregătit în trup: în sacrificii și daruri pentru păcate nu ai găsit nici o plăcere. Apoi am spus, „iată am venit ca să fac voia Ta Dumnezeule.” Căci El și-a oferit trupul său ca și o salvare bineplăcută și nu pentru sine, căci ce nevoie de sacrificiu sau dar avea El nevoie, căci ca și Dumnezeu El a existat deasupra oricărui păcat? Căci toți am păcătuit și am ieșit din mărirea lui Dumnezeu, astfel că am devenit meniți căderii și natura omului a căzut în păcat (și astfel am ieși din mărirea Lui). Cum mai poate fi îndoială despre adevăratul Miel al lui Dumnezeu



a murit pentru noi din această cauză? Cum spunem că el s-a oferit pe sine ca să nu putem scăpa de acuza de impietate. Căci El nu a comis nici o greșală, nici nu a păcătuit. De ce fel de oferire avea nevoie, fără să păcătuiască? Când a vorbit despre Duhul, el a spus: „acesta mă v-a mării.” Dacă ne gândim cum se cuvine, nu spunem că Hristos și Fiul avea nevoie de mărire ci că a primit-o de la Duhul Sfânt; căci Duhul nu este mai presus de El, căci El a folosit Duhul ca să își arate divinitatea sa în fapte mărețe, astfel se spune că a fost mărit la fel cum ar trebui să spunem că a fost mărit de El prin tăria inerentă a exemplului sau a cunoșterii sale. Căci deși Duhul este de aceeași esență, ne gândim la El ca și cum el este Duhul și nu Fiul. El nu este diferit de el, căci el este numit Duhul Adevărului și Hristos este Adevărul și el este trimis de el, la fel cum el este Dumnezeu și Tată. Când Duhul lucrează miracole prin mâinile sfinților apostoli după Înălțarea Domnului nostru Iisus Hristos la ceruri, el l-a mărit. Căci se crede că cel care a lucrat prin Duhul este Dumnezeu după natură. Se spune prin urmare: „El v-a primit totul din al meu și v-a arăta vouă” dar nu spunem aceasta ca și cum Duhul este înțelept prin împărtășirea cu altul, căci el este desăvârșit și nu are nevoie de nimic. Din moment ce el este Duhul Puterii și Înțelepciunii Tatălui (adică, a Fiului), el este evident Înțelepciunea și Puterea.”

„Din moment ce sfânta Fecioară a adus corporal pe Dumnezeu făcut una cu carnea după natură, pentru acest motiv o numim *Theotokos*, nu ca și cum natura cuvântului și-a avut începutul și existența din carne.”

„Căci la început era Cuvântul și Cuvântul era cu Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” și El este făcătorul tuturor veacurilor, împreună veșnic cu Tatăl și Creatorul a toate; după cum am spus deja, din moment ce El a unit cu sine ipostatic natura umană din pânțe, El a devenit subiectul nașterii ca și om, nu ca și având necesar în natura sa nașterea în timp și în vremurile cele din urmă în lume, ci cu scopul de a binecuvânta începutul existenței noastre și ca ceea ce a trimis trupurile pământești întregii noastre rase pentru ca moartea să își piardă puterea în viitor fiind născut o

femeie din carne. „În dureri vei naște prunci” el a rătat adevărul vorbit de prooroc, „puternica moarte l-a cuprins și Dumnezeu a șters toată lacrima de pe fața lor.” Pentru acest motiv spunem că El a participat și a binecuvântat nunta din Cana Galileii, după *iconomie* cu sfinții apostoli. Ne este spus să ținem acest lucruri de sfinții apostoli și evangheliști și toate scripturile inspirate de Dumnezeu și adevăratele mărturisiri ale binecuvântaților Părinți.”

„Cu aceste lucruri cucernicia voastră ar trebui să fiți de acord și să acordați atenție fără nici o vină. Și ceea ce este necesar este ca reverența voastră să anatematizați ceea ce noi am subordonat în această scrisoare.”

#### *Doisprezece anateme ale Sfântului Chiril împotriva lui Nestorie*

1. „Dacă cineva nu v-a mărturisii că Emanuel este Dumnezeu și că prin urmare Sfânta Fecioară este *Theotokos*, atâta vreme cât în carne ea l-a purtat pe Dumnezeu Cuvântul (după cum este scris, „Cuvântul s-a făcut carne”) acela să fie anatema.”
2. „Dacă cineva nu v-a mărturisii că Cuvântul lui Dumnezeu Tatăl este unit ipostatic cu carnea și că cu propria sa carne el este singurul Hristos atât Dumnezeu cât și om în același timp, să fie anatema.”
3. „Dacă cineva după unirea (ipostatică) v-a diviza ipostasele în Hristos, unindu-le prin aceal legătură, care are loc în conformitate cu întregul sau chair autoritatea sau puterea și nu printr-o venire împreună care este făcută printr-o unire naturală, să fir anatema.”
4. „Dacă cineva v-a diviza între cele două persoane sau subzistență acele expresii care sunt conținute în nscrierile apostolice și în cele evanghelice sau cele care sau spus cu privire la Hristos de sfinți sau chiar de El v-a aplica lui ca și un om separat de Logosul lui Dumnezeu și v-a aplica altele unui Logosului lui

Dumnezeu Tatăl, pe temelia faptului că ele se potrivesc să se aplice lui Dumnezeu, să fie anatema.”

5. „Dacă cineva v-a îndrăznii să spună că Hristos este un om *theofor* (adică purtător de Dumnezeu) și nu că este Dumnezeu, ca și un Fiu prin natură, fiindcă „Logosul a devenit carne” și „are o parte în carne și sânge la fel cum avem noi,” să fie anatema.”
6. „Dacă cineva v-a îndrăznii să spună că Logosul lui Dumnezeu Tatăl este Dumnezeul lui Hristos sau Domnul Hristos și nu îl v-a mărturisii în același timp ca Dumnezeu și Om, din moment ce după Scripturi, „Logosul a devenit carne,” să fie anatema.”
7. „Dacă cineva v-a spune că Iisus ca și om este numai energizat de Logosul lui Dumnezeu și mărirea Unuia Născut îi este atribuită lui ca și ceva care îi este propriu, să fie anatema.”
8. „Dacă cineva v-a îndrăznii să spună că omul asumat trebuia să fie venerat împreună cu Dumnezeu Cuvântul și mărit cu el și recunoscut ca și Dumnezeu și totuși ca și două lucruri diferite, unul cu altul (căci acest „dimpună” este adăugat de nestorienii pentru a converge înțelesul lor) și nu vor cinstii pe Emeneu și îl vor venera cu o mărire, după cum este scris că Cuvântul a devenit carne, să fie anatema.”
9. „Dacă cineva v-a spune că Domnul Iisus Hristos a fost mărit de Duhul Sfânt, prin care a folosit o putere care nu este a lui și prin el a primit o putere împotriva duhurilor necurate și puterea de a face minuni în fața oamenilor și nu v-a îndrăznii să spună că a fost propriul său Duh prin care a lucrat aceste semne divine, să fie anatema.”
10. „Cine nu v-a spune că nu este Logosul divin când a fost făcut carne și a devenit om, ci altul decât el, un om născut dintr-o femeie, totuși diferită de el, care a devenit

Marele Nostru Preot și Apostol sau dacă cineva v-a spună că s-a oferit ca sacrificiu care fiind fără de păcat, nu avea nici o nevoie să ofere sau să sacrifice, să fie anatema.”

11. „Cine nu v-a mărturisii că carnea Domnului dă viață și că aparține Logosului lui Dumnezeu Tatăl ca fiind a lui, ci v-a pretinde că aparține unei alte persoane care este unită cu El (adică cu Logosul) numai după cinste și care a slujit ca și o locuință pentru divinitate și nu v-a mărturisii după cum spune noi că carnea dă viață căci este cea a Logosului cea care de viață tuturor, să fie anatema.”
12. „Cine nu v-a mărturisii că Logosul lui Dumnezeu a suferit în carne, că a fost crucificat în carne și că în carne a gustat moartea și a devenit primul născut din morți, căci fiind Dumnezeu, este viața și este cel care dă viață, să fie anatema.”

### *Reacția lui Nestorie la deciziile Romei și Alexandriei*

S-a crezut de multă vreme că Nestorie a răspuns lui Chiril cu *Doisprezece contra-anateme* dar nu ne putem baza că ele au fost autentice. În 1922 E. Schwartz a oferit o dovadă convingătoare că acestea nu au fost scrise de Nestorie, ci la multă vreme după moartea sa. Chiar și traducerea latină acestor *Doisprezece contra-anateme*, atribuite lui Marius Mercator, se pare că a originat mult mai târziu.

Ceea ce se știe este că Nestorie s-a îndreptat spre împăratul Teodosie II (408-450) pentru a-i cere o convocare a unui sinod ecumenic. În acest forum al unui Sinod Ecumenic unde Nestorie trebuia să răspundă la acuzele aduse împotriva lui. Evenimentele acelu sinod, Al Treilea Sinod Ecumenic (Efes, 431), sunt oferite în cartea sa, în special la capitolul despre Sfântul Chiril. Rezultatul a dus la condamnarea lui Nestorie. În cele din urmă împăratul a fost

forțat să îl condamne și să îl depună pe Nestorie. Nestorie a scris despre Sinodul de la Efes în *Cartea lui Heraclide*: „Chiril a prezidat; Chiril a acuzat; Chiril a fost judecător; Chiril a fost episcop de Roma. Chiril a fost totul.” La începutul lui septembrie 431 Nestorie a fost trimis înapoi la mănăstirea Sfântului Euprepie din poruncă imperială, unde a trăit în pace ca și excomunicat timp de patru ani. În 435 a fost exilat la Oasis în Egiptul de Sus. Se știe că l-a depășit pe împăratul Teodosie care a murit în 450. Nu se știe data precisă a morții lui Nestorie.

### ***Lucrările lui Nestorie***

**P**rintr-un edict imperial din 435 lucrările lui Nestorie au trebuit să fie distruse. De aici, din nou avem situația a avea de a face cu gândirea unui eretic condamnat a cărui lucrări au fost destinate focului. Din nou trebuie să ne întoarcem la o listă de scrisori ale unui nestorian al secolului al paisprezecelea Ebedjesu (care ar fi putut muri în 1218). Ebedjesu citează următoarele ca și lucrări de Nestorie existente în siriacă: *Tragedia*; *Cartea lui Heraclide*, o *Scrisoare a lui Cosmas*, o *Liturgie*, o carte de scrisori și o carte de *Omilii și predici*. Evagrie Scolasticul (536-600), un nativ din Coele Siria, în *Ecclesiastica Historica* (care se extinde de la Sinodul de la Efes în 431 până în 594) dă următoarea serie de lucrări a lui Nestorie: *Cartea lui Heraclide*, *Theopaschiții*, *Tragedia* și cartea intitulată *Historica*. Este posibil că această *Historica* a fost un titlu comprehensiv pentru *Omilii și predici*.

Rămâne foarte puțin. În 1905 F. Loofs a colectat și editat fragmentele din predicile, scrisorile și cărțile lui Nestorie în cartea sa intitulată *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben, mit Beiträgen von S. A. Cook și G. Kampffmeyer* (Halle). Din acele vremuri un număr de noi fragmente siriace au fost disponibile de prima ediție a lui Lebon a lucrărilor lui Sever de Antiohia (a se vedea J. Lebon, *Fragments syriaques de Nestorius dans le „Contra Grammaticum” de Sévère d’Antiochia* (1923). Alte fragmente au

fost colectate de W. Lüdke în *Armenische Nestoriana* (1908) și de A. Sanda în *Severi Philatethes* (1928). Din fericire nu trebuie să ne bazăm pe fragmentele oponentilor lui Nestorie, deși de multe ori acestea sunt de încredere. În 1895 o traducere siriacă a întregii *Cărți a bazarului lui Heraclide* a fost descoperită și publicată în 1910 din manuscrisul Bibliotecii Patriarhale la Kotchanes. Această lucrare i-a condus pe cărturarii moderni să revizuiască opinia tradițională a lui Nestorie. *Cartea bazarului lui Heraclide* confirmă în mare măsură – la un nivel teologic mai sofisticat – poziția Sfântului Chiril. Se pare că cei care îl văd pe Nestorie numai ca și o victimă a politicii eclesiastice sunt, în mare parte, istorici și nu teologi, adică, în orice caz, ei par că eșuiază în a sublinia viziunea teologică principală a lui Nestorie.

### *Bazarul lui Heraclide al Damascului*

După cum am menționat mai sus, aceasta este singura lucrare de Nestorie care există în întregime. A fost compusă în ultimii ani și nu poate fi nici o neînțelegere a poziției sale. El nu mai este angajat în atmosfera tensionată care a colorat primul an ca și patriarh de Constantinopol. Această este o lucrare scrisă după mulți ani de reflecție. El scrie în forma unui dialog cu egipteanul Sofronie – este o apărare a învățăturii sale și un sumar al vieții sale. El este aspru critic cu privire la deciziile Sinodului de al Efes și învățăturile Sfântului Chiril. Titlul, a fost singura cale în care putea circula lucrarea, adică, sub numele de „Heraclide al Damascului.” A fost scrisă original în greacă și apoi tradusă în siriacă.

În această lucrare Nestorie oferă o mărturisire interesantă a cum crede el că Sfântul Chiril a mânuit situația și doctrinele sale. „Probabil vei spune: „ne-ai citit numai o scrisoare. Citește și blasfemiile din scrierile tale. Probabil ai scris o scrisoare cu rezervă și precauție, după punctele de vedere a celui care a fost scrisă. Dar doctrinele tale care au fost afirmate autoritativ de tine, interpretează clar înțelesul tău. O scrisoare nu este destul pentru noi. Am

examinat doctrinele tale pentru ca să putem învăța cum se cuvine totul despre tine. Nici așa nu am îndrăznit să asumăm autoritate, ci am pus doctrinele Părinților în fața voastră și le-am comparat cu acestea. Făcând examinarea noastră cu toată acuratețea, am executat o sentință, adaptându-i pe părinți împotriva celor care au luptat. Prin urmare voi ați fost chemați și nu ați răspuns, noi am făcut toate lucrurile drept. Am condamnat scrisoarea voastră, am examinat învățăturile voastre și căutăm să fixăm învățăturile părinților ca lege. Când se cuvine să facem ceea ce nu am făcut? Acest om [Chiril] a fost prezent și aspru și a învățat lucruri care nu se cuvine să fie spuse și a învățat astfel; dar voi v-ai retras în acel moment și acum ne învinovățiți și ne calomniați. De ce nu ne acuzați pe noi în locul vostru? Căci noi nu v-am judecat în secret, ci deschis. Dacă am omis ceva, dacă am acționat din ignoranță, spuneți-ne acum, dacă acesta este cazul – cum se face că nu ne-am ridicat cu dreptate împotriva voastră, se cuvenea să spuneți acestea atunci și nu acum.”

„Din partea mea, deși i-aș fi putut acuza de a face și omite multe lucruri, voi trece de la acest subiect, ca să nu spună nimeni, „eu tratez cu lipsă de moderație acest subiect.” Îi voi convinge că mă judecă pe nedrept, tocmai din acest lucru pe care le spun împotriva mea. Ei au vorbit cu înșelăciune și au condus pe mulți în viclenie, deși nu au ținut această examinație secretă... căci el a voit ca problemele să nu fie examinate la timp ca el să nu stea condamnat, căci el i-a convins pe toți, ca și unul care trebuia să știe secrete inimii și cei care au fost în coeziune cu el astfel prezintă problema altora ca și cum el ar fi justificatorul Divinității lui Hristos și m-a prevenit de a menține opusul. El i-a purtat în opoziție cu mine, în așa măsură încât ei nu vor asculta nici un cuvânt până când nu vor face sfârșitul umanității lui Hristos – ca și cum eu menționeam lui [Chiril] că Hristos nu a fost un om în *onsia*, ci Dumnezeu într-o egalitate de cinste. El a implicat un prejudiciu împotriva mea și a spus împotriva mea, făcându-l pe Dumnezeu un om, că Hristos nu trebuia să fie considerat nimic altceva decât

Dumnezeu Logosul. Din necesitate mi-am ținut argumentele mele împotriva lui, menținând că el este și om. I-am dovedit-o din Scripturi și din Părinți. Și aceasta a folosit-o împotriva mea, ca și cum am spus că Hristos a fost numai un om. Căci l-am acuzat că a refuzat să spună că Hristos este un om desăvârșit în natură și în operații și că Dumnezeu Logosul nu a devenit natura omului, ci este natura și operația omului – pentru ca Dumnezeu Logosul să fie ambele prin natură.”

„Aceste lucruri le voi demnstra din lucrurile care au fost scrise când am luat pasaje din învățăturile mele și dintr-ale sale – fie că ele au fost așa din prima sau din dușmănie față de mine și prin mașinațiile ereticilor, el le-a schimbat în sensul opus – ele sunt ca și cele ale lui Arie, din moment ce inconsistente cu *esența* lui Dumnezeu, el a atribuit toate lucrurile umane naturii lui Dumnezeu *Logosul printr-o unire de ipostase*, ca și cum Logosul trebuia să sufere toate patimile umane printr-o senzație fizică.”

„Prin urmare în Întrupare acest om [Chiril] nu atribuie nimic controlului omului, ci numai lui Dumnezeu Logosul – într-un astfel de fel că el își angajează natura umană pentru propriile operații. Astfel Arie și Eunomie și Apolinarie au învățat: căci ei spun că după nume Hristos este Dumnezeu, dar de fapt ei îl lipsesc de a fi Dumnezeu, căci ei atribuie lucrurile lor umane prin natură sa [Logosului] esenței Sale proprii. Ei fac gol generarea pogorării lui Mesia și promit Părinților că din rădăcina lor Mesia v-a răsări după carne. Pentru acest motiv Evangheliștii au înregistrat toate acele care arată cu adevărat natura umană, cel mai puțin, pe baza Divinității sale, nu ar trebui să credem că el este om. Pentru a arăta că El este ceea ce a fost afirmat de promisiuni. Pentru acest motiv [Evanghelistul] a menționat pe Fecioara Maria ca fiind o femeie logodită cu un om și i-a scris chiar și numele și rasa, locul și meseria: pentru ca să nu fie nimic care să cauzeze îndoiala și să o scutească de a fi crezută a fi o femeie. Pentru același motiv el a scris că a fost urât și de anunțul concepției sale și de nașterea sa, de iesle și de a face cunoscut că a fost născut din cea care l-a purtat,



pentru a fi stabilit că el a fost un om: leagănul din iesle, îmbrăcarea în scutece, cu acele lucruri care le sunt naturale copiilor: darurile oferite de dragul lui, creșterea graduală în statură și înțelepciune în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, purtarea sa în lume, supunerea sa, crerile făcute și plinirea sa a Legii, botezul său și vocea care a sunat că El este fiul – chiar și el care este Fiul din pânțece prin unire – mărturisirea din purtarea sa, vocea Tatălui, manifestarea Duhului Sfânt, viața sa pământească plină de grijă pentru noi și nu sub forma unei simple forme de om, ci în natura umană și în trup și un suflet rațional care a gândit și a raționat în natura omului.

Pentru ca el să fie tot ceea ce a fost prin natura omului fără încetare din unirea cu Dumnezeu Logosul. Unirea nu a fost una a naturilor într-o natură singură, nici o confuzie, nici o schimbare, nici o schimbare a *esenței* – fie a lui Dumnezeu în om sau a omului în Dumnezeu – și nici o amestecare de naturi, nici o compunere într-o natură, ca ei să fie amestecați și să fie afectați una de alta fiind unite fizic ca funcțiile naturale. *Acum toate aceste lucruri sunt goale printr-o unire de naturi și ipostase* și ei i-au de la ei toate acele lucruri pe care el le are prin natura sa umană și le atribuie naturii lui Dumnezeu Logosul: frica sa umană, trădarea sa, procesul său, răspunsurile sale, lovirea peste obraz, condamnarea la cruce, ieșirea lui, punerea crucii pe umăr, purtarea crucii și luarea ei de către alții, corona de spini, îmbrăcăminte în roșu, purtarea crucii, crucificarea, bătaia cuiele, zgârieturile, celelalte acte de violență, darea duhului Tatălui, plecarea capului, luarea trupului de pe cruce, îmbălsămarea, înmormântarea, învierea de a treia zi, manifestarea lui în trup, învățătura și vorbirea (dintre care toate lucrurile au fost făcute) pentru ca oamenii să nu creadă că a fost fantoma unui trup, ci cu adevărat carne. Trupul și sufletul nu au fost o fantomă și o iluzie, ci adevărate și naturale. Nu s-a ascuns nimic: toate lucrurile pe care oamni acum se înroșesc să le spună despre El evaghești nu s-au rușinat să le spună: deși aceste persoane nu se înroșesc să le atribuie aceste lucruri naturii sale divine prin intermediul unei unirii a ipostasului fizic – Dumnezeu suferind patimile trupului unite fizic,

însetarea și înfometarea, nevoile și neliniștea, gândirea, cerințele pentru ca să poată lucrurile umane de care suferă lupta împotriva naturii umane pentru mărirea răscumpărării noastre. *Acești oameni vor face goale lucrurile potrivite lui Dumnezeu* Logosul care le-a făcut umane. Pentru ca el [Logosul] să acționeze și să sufere fizic în propria sa natură prin senzații fizice, primind suferințele fizic prin *esența* sa, după cum trupul suferă prin intermediul sufletului și sufletul prin trup – acesta ar fi un lucru groaznic pentru noi să nu gândim literal sau să spunem că oamenii înzestrați cu puțină inteligență cu privire la Fiul [făcându-L] un scalv și o creatură și [afrimând] că a fost schimbat din impasibil în pasibil sau din nemuritor în muritor sau din schimbător în schimbător. Dacă ar fi să îl schimbăm în *esența* îngerilor și impasibil și să spunem că el nu acționează prin natura, puterea și operația sa, ci prin ceea ce a devenit el ar zbura din a fi una din patimile trupului, totuși fizic ar trebui să sufere în locul trupului, căci ea v-a fi în locul unui suflet care nu a gândit ca și inteligență. În probleme de inteligență El v-a fi în locul inteligenței și el ar fi om numai în înfățișarea externă și ar fi un înșelător în fața unui om; ca și cum ar poseda lucrurile potrivite sufletului și trupului și inteligența, în timp ce acestea ar fi lipsite de operațiile lor potrivite.”

„Astfel de lucruri sunt spuse de cei care susțin că sunt ortodocși, că El este din natura impasibilă și neschimbabilă și nealterată a Tatălui – și apoi la fel ca evreii care l-au redus la nimic în timp ce l-au numit Mesia, de fapt l-au răstignit, aceste persoane îi oferă titlul de natură impasibilă și indefectibilă și apoi îi atribuie toate patimile și defectele trupului și îi atribuie lucrurile sufletului și ale inteligenței lui Dumnezeu Logosul prin intermediul *unei uniri ipostatice*.”

„Ei mențin două naturi perfecte, a Dumnezeirii și a umanității și ei mențin o schimbare a naturilor prin unire, desemnând nimic umanității sau Dumnezeirii, făcând acestea lucrurile naturale ale umanității și acele lucruri naturale ale Dumnezeirii și totuși fără să țină lucrurile divine în natura [divină],

din moment ce îl fac pe Dumnezeu Logosul a fi în natura *esențelor*, ascunzând omul și toate lucrurile sale – el pentru a cărui drag a avut loc Întruparea și prin care suntem eliberați de captivitatea morții.”

„În nume se pozează ca și ortodocși, dar de fapt sunt arieni. Ei anulează desăvârșirea lui Dumnezeu Logosul prin toate lucrurile umane și naturale: ca și când El ar trebui să acționeze din unirea unui ipostas fizic și să sufere natural toate lucrurile umane. Că El angajează natura umană, umanitatea nu a acționat și a suferit, ci Dumnezeu Logosul a trebuit să acționeze: nu că ar trebui să angajeze o persoană, printr-o natură – căci o unire ca și o persoană este imposibilă aceasta este ortodox; dar estul implică imposibilitate și este invenția ereticilor care se luptă împotriva naturii Unuia Născut.”

„Căreia unire înclină omul el este singur pretinde creditul ortodoxiei și nu reproșul ereziei. Argumentele contrare ale lui Chiril *cu privire la unirea ipostatică* au fost scrise fără de rezervă în „capitolele” sale și s-a scris multe de mulți cu privire la ele. Nu ar fi potrivit să facem cartea interminabilă prin tratarea unor lucruri care sunt evidente. Trebuie mai bine să arătăm tuturor creșterea graduală a speciilor de lipsă de evaluare; pe care prevăzându-le nu m-am dat înapoi de la ceea ce este ortodox și cuvincios, nu voi face aceasta până la moarte. Deși prin ignoranță toți mi se opun – chiar și unii dintre ortodocși – și nu voiesc să audă și să învețe de la mine: pot să fie lăsați să învețe de laeretici lupându-se împotriva lor, chiar și cum au luptat împotriva lui care a luptat de partea lor.” Astfel sunt gândurile lui Nestorie care sunt conținute în Bazaarul lui Heraclide al Damascului, o lucrare scrisă în liniște, o lucrare scrisă după excomunicare, o lucrare scrisă după ce a avut timpul și liniștea să învețe poziția Sfântului Chiril. Nu s-a schimbat.

### *Tragedia*

Această lucrare din care au rămas numai fragmente, a fost scrisă probabil de Nestorie în timpul celor patru ani după depunere

și excomunicarea și depozitia la mănăstire (431-435). Se pare că a fost o prezentare a acestui caz. Fragmentele rămase sunt grecești, latine și siriace. Cea mai importantă cercetare despre Nestorie în acest secol, cel puțin dintr-o perspectivă literală și istorică, a fost făcută de L. Abramowski. În cercetarea sa despre Biserica nestoriană istoricul bisericesc Barhadbesabba a descoperit folosirea tragediei de Nestorie. A se vedea dizertația intitulată *Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Nestorius* (1956) și lucrarea ei intitulată *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* publicată în 1963. Ea consideră *Tragedia* a fi prima din cele două apărări sau atacuri asupra Sindoului de la Efes și Chiril, al doilea personaj din *Bazărul lui Heraclide*.

### *Teopaschiții*

Din această lucrare au rămas numai câteva fragmente. După cum indică titlul, Nestorie a scris împotriva „Teopaschiților.” În greacă cuvântul *θεοπασχίται* înseamnă „cei care cred că Dumnezeu a suferit.” Nestorie Sfântul Chiril a fost un „teopaschit” din cauza accentului său că Dumnezeu Logosul prin intermendiul la *communicatio idiomatum* a experimentat suferința. Termenul s-a aplicat la începutul secolului al șaselea la un grup de teologi monofiziți în Constantinopol. Aparent a fost Ioan Maxentius și un grup de monahi sciți cei care au apărut formula „Unul din Treime a fost crucificat.” Ortodoxia acestei afirmații a fost susținută de Iustinian și Leonțiu al Bizanțului. În cele din urmă, formula a fost respinsă de patriarhul Constantinopolului și de papa Hormisdas, acesta din urmă numai după ce a ezitat. Există anumite îndoieli din partea anumitor cărturari că cartea intitulată *Theopaschiții* a fost scrisă de Nestorie. De exemplu, F. Scheidweler într-un articolul publicat în 1952 intitulat „Ein Glaubensbekenntnis des Eustatius von Antiochien” afirmă că autorul este Eustațiu.

## Predici

Sfântul Chiril și papa Clestin nu numai că au avut copii ale predicilor lui Nestorie în timp ce era patriarh al Constantinopolului, ci au avut și copii ale predicilor lui Nestorie predicate în timp ce era în Antiohia. Copii ale predicilor lui se pare că au circulat mult. Din moment ce el apredicat aproximativ timp de douăzecișitrei de ani, se presupune că au existat multe predici, dintre care zece sunt esențial complete; nouă au fost păstrate de Loofs și traducerea latină de Marius Mercator (cinci despre hristologie și patru despre pelagieni). Se pare că patru predici găsite în lucrările Sfântului Ioan Gură de Aur aparțin de fapt lui Nestorie: Loofs și Haidacher pretind că predicile la Evrei 3, 1 în lucrările Hrisostom sunt de Nestorie; și F. Nau pretinde că cele trei predici despre ispitirea lui Hristos găsite în lucrările lui Hrisostom aparțin lui Nestorie. Este posibil că *Omilia despre paște* și cele două *Omilii despre Înălțare* aparțin lui Nestorie. A se vedea F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur la tentations de Notre Seigneur* (Paris, 1910), paginile 333-358.

## Scrisorile lui Nestorie

Zece din scrisorile citate de Loofs sunt fie complete sau esențial complete. Din cele zece mai există în greaca originală (una către împăratul Teodosie II și două către Sfântul Chiril). Restul au ajuns până la noi numai în latină sau siriacă. Patru din scrisorile care au supraviețuit în traducere latină sunt către papa Celestin, una către pelagianul Celestius și una către Teodorest al Cirului. Există o scrisoare interesantă în siriacă pe care Nestorie a scris-o oamenilor din Constantinopol în ultimele zile ale sale. Ceea ce ne pătrunde din nou cu privire la această scrisoare este posibilitatea de jenă cu care s-au confruntat istoricii criticismului textual. F. Loofs a susținut că nu era autentică dar descoperirea *Bazarului lui Heraclide* a adevărit că această opinie nu este adevărată. A se vedea E. W. Brooks și F.

Nau, „La lettre de Nestorius aux habitants de Constatinopol,” în *Revue de l'Orient Chrétien* 15 (1910), 275-281.

### ***Tendința teologică a lui Nestorie***

Înainte de condamnarea pentru erezie Nestorie nu a încercat să reducă punctele sale de vedere teologice la un sistem. Era un predicator și vorbea frecvent și spunea multe. Fără nici o îndoială că el avea talent pentru vorbire. Dar ca predicator era mai mult un demagog decât un învățător și folosea prost efectele retorice. Avem ocazia să judecăm primele sale eforturi ca și predicator. În ele Nestorie descoperă o lume teologică care și-a luat forma în atmosfera antiohiană – el continuă lucrările teologice ale lui Teodor. Numai subsecvent, în timpul anilor de exil, în timpul acelor ani de reflecție amară, nepocăită și năpraznică asupra soartei sale „tragice”, el a încercat să se exprime prin principii, dacă nu sistematic. Acesta este celebrul său *Bazăr al lui Heraclide*, care a fost descoperit în 1895 într-o traducere siriacă și publicat mai întâi în 1910. este mai mult un pamflet apologetic decât un crez teologic. Această mărturisire târzie arată că Nestorie nu s-a schimbat sub excomunicație. El a purtat polemici împotriva lui Chiril al Alexandriei și a părinților Sinodului de la Efes.

Totuși, prin cartea sa este mai ușor să îl înțelegem pe Nestorie și să înțelegem nu numai corectitudinea dogmatică a Sfântului Chiril ci și corectitudinea sa istorică. Ceea ce este esențial aici nu este disputa asupra numelui de *Theotokos*, ci mai mult premisele hristologice primare ale lui Nestorie. Am putea spune că el continuă și completează gândurile lui Teodor. Ideea primară a lui Nestorie este noțiunea de persoană – *πρόσωπον*. Mai întâi „persoana naturală,” principiul individualității, *πρόσωπον φυσικόν*, este evident un termen care îi aparține lui Nestorie. „Natura perfectă” este întotdeauna suficientă prin sine, are destul pentru o temelie pentru existență și stabilitate și este un individ. În aceasta Nestorie a fost un aristotelian consistent: în ochii lui numai

concretul și individualul este real în timp ce generarul și genericul (a „doua natură” aristotelică) este pentru el numai un concept abstract. Din aceasta Nestorie a conchis că în Hristos divinitatea și umanitatea au existat, fiecare cu proprietățile ei, cu propriile ei ipostase și cu propria ei esență; în timp ce umanitatea este atât de completă în Hristos încât ar putea trăi și se dezvolta prin sine. Astfel, pentru Nestorie, termenul de „două naturi” semnifică în orice caz „două persoane.” În al doilea rând, „persoana de unire sau unitate” – *πρόσωπον τ πρόσωπον τῆς ἐνώσεως* – este persoana unificată a lui Hristos, *una persona unigeniti*. Tot sensul învățărilor lui Nestorie stau în faptul cum definesc relația dintre aceste concepte și faptele și realitățile pe care le reflectă.

Nestorie distinge două naturi în Hristos și le combină în „cult.” „Cultul unifică” fiindcă naturile sunt unite în Hristos și Nestorie accentuază indivizibilitatea și compeltitudinea acestei unificări. Este opinia lui Nestorie că Dumnezeu nu a acționat niciodată în Hristos fără să știe de umanitate. Lucrul primar este acesta: unificare aliberă și unitatea liberă, unificarea în iubire și nu numai în sensul că Logosul prin voința sa, prin milă și iubire se pogoară și este întrupat, dar care de fapt tot înțelesul Înturpării începe și se sfârșește cu unitatea de voință și acțiunei – *χωρίζω τὰς φύσεις ἄλλ' ἐνω τὴν προοχύνησιν*.

Pentru Nestorie această unitate este „unitatea de *iconomie* a persoanei.” Aici este ca și cum sensul arhaic restaurator al conceptului de „persoană” când este semnatificat mai întâi de o „persoană juridică,” de „rol” și chiar de „mască.” Nestorie definește combinația „persoanelor naturale” ca și o unitate de *iconomie*, ca și un anumit fel de schimb și set de întrarelații, ca și o „utilizare reciprocă de chipuri.” Aici putem numele și frazele de „în numele” și „din partea.” Pentru Nestorie ceea ce este caracteristic este *elementul de reciprocitate*, de „lua” și „da.” Logosul ia s-au primește „persoana” unui om și împarte persoanele cu el. Dumnezeu a fost întrupat în om, scrie Nestorie și a făcut persoana omului propria sa Persoană,” a luat asupra sa „persoana” vinovată

de natură. În aceasta stă imensitatea indulgenței divine: că persoana omului devine proprie lui Dumnezeu și îi dă lui omului propria sa persoană.” Dumnezeu folosește persoana omului, căci a acceptat-o și și mai mult, a acceptat-o într-o formă sevilă. Divinitatea folosește persoana umanității și umanitatea folosește persoana divinității și în acest sens vorbim despre „unitatea persoanei pentru ambele” (o anumită *simetrie* a naturilor). Conceptul de „folosire” înseamnă „asimilare.”

În acest sens putem vorbi despre locuirea divinității, a îmbrățișării umanității. Putem vorbi despre natura umană în Hristos ca și o unealtă a divinității, ca și pe cel ales, căci în Hristos contemplăm și îl mărturisim pe Dumnezeu. Pentru Nestorie această unitate a *iconomiei* este o unitate care se dezvoltă. Unitatea perfectă este precedată de un timp de luptă și fapte de vitejie, când Unul Suveran încă nu are dreptul la moștenirea și supremația sa, când patimile nu au fost încă depășite. Această luptă nu a fost încă rezolvată și Hristos nu mai face miracole, nu mai are puterea de a învăța, ci numai ascultă și împlinește poruncile. El intră în deșert numai după ispitiri. Numai după ispitiri este botezat de Ioan. Numai după ce și-a ridicat sufletul la Dumnezeu coordonându-și propria voință către cea a lui Dumnezeu, primește Hristos puterea și forța lui Dumnezeu. „Din moment ce a fost victorios și a triumfat în toate, El a primit ca și răsplată pentru victoria Sa puterea de a predica și a proclama Evanghelia Împărăției cerești.” În alte cuvinte: „când și-a isprăvit desăvârșirea personală în mijlocul a tot felul de ispite, El acționează de dragul nostru și lucrează să ne elibereze de jurământul tiranului,” căci victoria sa personală era destul pentru ea.

Există un adevăr indiscutabil în atenția lui Nestorie față de afectivitatea umană în Hristos, dar este distorsionat de *accentul său maximalist unilateral*. Nestorie pare că nu vede nimic decât isprava umană în Hristos prin care bunăvoința lui Dumnezeu este atrasă. Nestorie desemnează unitatea economiei persoanei prin numele de Hristos, Fiul, Domnul. Acestea sunt nume care indică unificare,



„cele două naturi” în contradistincție cu cu numele naturilor individuale. Este caracteristic că Nestorie contrastează numele de Dumnezeu, Hristos și Logos. Nu trebuie să le îngrădăm, căci aceasta ar însemna și îngrădirea lor. Este perfect clar mai mult decât orice că Nestorie se sârguiește să renunțe la gândirea ființei divine a Logosului ca și început sau cetru al unității. De aici negarea definitivă a „întrarelăției proprietăților” – *communicatio idiomatum*, ἀντιδοσις τῶν ἰδιωμάτων – “dacă citiți prin tot Noul Testament, nu ve-ți găsi că moartea îi este atribuită lui Dumnezeu Logosul ci lui Hristos, Domnul sau Fiul.”

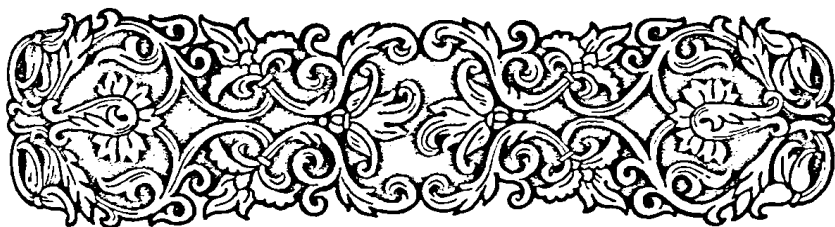
Aici Nestorie afirmă ceva mai mult decât o simplă neamestecare de naturi care alocă corespunzător atributele, acțiunile și calitățile. El accentuează diferența de subiecte înainte și după Întrupare. El evită să îl numească pe Hristos Logosul întrupat, limitându-se la numele de Emanuel, „Dumnezeu este cu noi.” Negarea numelui de *Theotokos* a fost o consecință necesară a premizelor lui Nestorie. Acestui nume el contrastează numele de Purtătoare de Hristos, *Christotokos*, ca și una care indică „persoana de unitate sau persoana de unificare sau unire” și numele de Purtătoare de Om, ca și una care indică natura în conformitate cu care Maria este Maica lui Iisus. Mai mult – *Theodoxos*, Receptacolul lui Dumnezeu, din moment ce Maria la purtat pe cel în care era Dumnezeu: „Dumnezeu este cu noi”; „Templul unității.” În acest sens am putea-o numi maica lui Dumnezeu „printr-o manifestare, din moment ce Dumnezeu a apărut în Fiul Mariei, „s-a pogorât din cer” și „a fost întrupat” dar nu a fost născut din Maria.

Nu ar fi corect să atribuim toate aceste neclarități și greșeli a lui Nestorie vagității limbajului său teologic și exegetic, lipsei de indistinctivitate a conceptelor sale teologice; adică confuziei generalului și numelor concrete. Greșala lui Nestorie, în mare parte, a ieșit din premisele sale antropologice, dintr-o viziune eronată și dintr-o percepție a Persoanei lui Hristos. Cu aceasta el îl repetă pe Teodor de Mopsuestia.

Argumentele sale își au propria consistență. Evangheline ne spun de cel care a fost născut, alocuit între oameni, a suferit din cauza lor. Toate acestea pot fi spuse numai de un om. Este ca și cum Nesotrie a fost provocat de realismul evanghelilor. El a refuzat să îl vadă pe Dumnezeu Logosul în Hristosul istoric. Aceasta însemna pentru el să îi atribuie lui Dumnezeu naștere, mutabilitate, capacitatea de a suferii, mortalitatea și moartea. Adică, a însemnat pemriterea unei anumite incluziuni și limite în divinitate. Dumnezeu nu poate fi un subiect istoric și nu trebuie considerat Dumnezeu cel care a fost un copil, a fost răstignit și a murit. Nestorie a atribuit istoria evangheliei lui Hristos dar cu condiția ca Logosul să nu fie subiectul povestirii umane. Se dovedește astfel că numai o „persoană” umană poate fi un astfel de subiect, o „persoană” sau „personalitate” și nu o „natură” fiindcă, pentru Nestorie, natura „impersonală” este ceva iluzoriu, ceva imaginat, ceva numai gândit, dar care nu există. Aceasta înseamnă că pentru Nestorie caracterul Evangheliei este Emanuel, „cu noi este Dumnezeu” sau Hristos, o persoană umană adoptată de Dumnezeu, „un fiu prin crucificare cu Fiul.”

În alte cuvinte, pentru Nestorie Mântuitorul este un om sau un om a fost Mântuitorul, deși a fost unit cu Dumnezeu. Unitatea povestirii evanghelice se frânge în linii sau rânduri paralele simetice deși acestea sunt legate indisolubil. Fiecare rând sau linie este o entitate închisă și este suficientă prin sine. Pentru Nestorie mântuirea a început și s-a sfârșit cu o unitate morală sau devoțională – dar nu ontologică – a umanității lui Dumnezeu, o concordanță morală distinctivă a omului cu Dumnezeu. Nestorie nu putea să nu vorbească despre îndumnezeire ca și un ideal religios. Nu este accidental că motive „juridice” – sacrificiul substitutiv – primește un astfel de accent în soteriologia lui Nestorie.





## Capitolul patrusprezece

### *Sfântul Chiril al Alexandriei*

#### *Trecutul lui Chiril*

**S**e știu puține sigur despre viața Sfântului Chiril înainte de apariția sa pe tronul alexandrin. Evident el a venit dintr-o familie alexandrină respectabilă și a fost nepotul patriarhului Teofil (mort în 412). El a fost probabil născut la sfârșitul anilor șaptezeci din secolul al patrulea. Judecând din lucrările Sfântului Chiril, el a primit o educație largă și completă. În el se discern cunoștințe bune ale Scripturilor. El și-a început activitatea literară cu experimente în exegeza alegorică în domeniul Vechiului Testament. După informațiile care nu sunt deplin de încredere, Sfântul Chiril a petrecut probabil câțiva în singurătate în deșert. În 403 el a acompaniat pe unchiul său patriarhul Teofil la Constantinopol pentru a participa la celebrul Sinod de la Stejar, care a fost convocat împotriva Sfântului Ioan Gură de Aur. Chiril era deja în acel moment cleric. În 412, după moartea lui Teofil, Chiril, în ciuda faptului că autoritățile au voit un anumit arhidiacon numit Timotei să devină patriarh, l-a succedat pe unchiul său ca și patriarh al Alexandriei. Aceasta nu a trecut fără nici „o comotie între oameni” și a fost cerută interferența forțelor armate.

*Primii ani lui Chiril ca patriarh*

Nu se știu multe despre primii ani ai episcopatului lui Chiril. S-au stabilit relații furtunoase imediat între arhiepiscop și Orestes, prefectul orașului imperial al Alexandriei. „Orestes a neglijat prietenia patriarhului” – „el a urât domnia episcopilor fiindă ei au luat mult din puterea oficialilor numiți de împărat.” Monahii din deșertul Nitriei au intervenit în neînțelegerile dintre episcop și prefect și au intervenit fără succes. S-a făcut un atac la prefect care de abia a scăpat de încredințare. Unul dintre monahi care a luat parte la atac a fost subiectul unei pedepse crude și ca rezultat a murit. Patriarhul i-a trimis trupul la o înmormântare ca și un martir al credinței. „Oameni smeriți” scrie Socrate, „nu au fost de acord cu zelul lui Chiril, căci ei știau că Amonius a fost pedepsit pentru nepăsare și a murit în chinuri și nu fiindcă a fost forțat să renunțe la Hristos.”

Prin temperamentul său Sfântul Chiril a fost un om de luptă și pe scaunul episcopal s-a arătat a fi un om pasional și imperios. El a intrat imediat într-o luptă cu novațienii, el a închis toate catedralele novațiene în Alexnadria, el a sechestrat toate ustensilele sacre din ele și l-a lipsit pe pe episcoul Teopemptus de tot ce posedă. Făcând acestea el a luat avantaj de asistența autorităților seculare. Lupta Sfântului Chiril cu evreii din Alexandria merge înapoi la primii ani ai episcopatului său. Relațiile între creștini și evreii din Alexandria au crescut din ce în ce mai rău. În cele din urmă, evreii isău atacat pe creștini noaptea. „Exasperat de aceasta,” relatează Socrate, „Chiril a mers cu o mulțime de oameni la sinagogile iudaice, le-a sechestrat, a scos evreii din oraș și le-a dat averile pentru a fi prădate de oameni.” Orestes a venit în apărarea evreilor și a încercat să convingă pe împăratul Teodosie II de lipsa de avantaj de a evacuării evreilor din Alexnadria *en masse*, dar argumentația lui nu a avut nici un succes. În aceeași perioadă a existat o revoltă prin care filosoafa Hipatia a fost omorâtă fiind rupută în bucăți. În acel moment mulți dintre oameni au dat vina pentru

această crimă pe patriarh. Această situație cu Ipatia îi lipsește o dovadă substanțială care să îl lege pe Sfântul Chiril direct cu incidentul. În orice caz, episcopatul Sfântului Chiril a trecut în condiții problematizate și nevoiașе.

În general, Alexandria era un oraș sălbatic. Sfântul Chiril a încercat să implementeze liniște prin predicile și scrisorile sale pastorale. El și-a numit predicile ocupația sa de bază. În această perioadă predicile lui s-au bucurat de mare succes – după Ghenadie al Marsiliei, oamenii i-au învățat predicile pe din afară. Comparativ pentru noi au fost păstrate numai câteva predici. În primele sale predici Sfântul Chiril combate persistent duhul rebel al alexandrinilor, denunță suferințele păgâne și duplicitatea creștină. În ultimele sale predici problemele dogmatice se îngheisue cu probleme legate de viața morală. Foarte interesante sunt „Epistolele pascale ale Sfântului Chiril” scrie între 414 și 442. Au fost păstrate douăzecișinouă dintre ele.

### *Norul de furtună din Constantinopol*

Nestorie care s-a urcat pe tronul patriarhal în Constantinopol în 428, imediat a provocat confuzie și agitație cu privire la doctrina hristologică. Asediul care a început în Constantinopol s-a răspândit imediat dincolo de limitele lui. „Pretutindenii,” a scris Ioan al Antiohiei în scrisoarea sa, „în locuri apropiate și îndepărate, totul a fost pus în mișcare. Toți vorbesc despre unul și același lucru. Biserica a fost prinsă dintr-o dată într-un fel de furtună violentă: zi de zi credincioșii de pretutindenii sunt separați unul de altul ca și o consecință a acestei controversе. Vestul, Egiptul și Macedonia s-au separat de această unitate (de unitatea lui Nestorie).” Vestile din Constantinopol au ajuns în Alexandria foarte repede – prin apocrisarii patriarhului alexandrin – și deja în primăvara anului 429 Chiril s-a ridicat împotriva lui Nestorie. El nu l-a chemat pe nume. În virtutea faptului că „idei străine adevărului au început să se răspândească prin Egipt” Sfântul Chiril a trimis o

„Epistolă detaliată către monahi” care a elucidat adevărurile hristologice. După aceasta, Sfântul Chiril i-a adresat o altă epistolă lui Nestorie, chemându-l să taie „ispita universală” provocată de vizinile și scrierile sale. Sfântul Chiril s-a exprimat cu gentilețe și cu reținere dar Nestorie a primit această interferență de la „egiptean” în afacerile lor cu iritare și exasperare. Dezvoltarea ulterioară a disputei nestoriene a fost puternic complicată de rivalitatea constantă și de neîncrederea mutuală între Alexandria și Constantinopol. Mulți și-au adus aminte de lupta lui Teofil cu Hrisostom. La curte, interferența Sfântului Chiril s-a întâlnit cu neplăcere – se părea că „egipteanul” tulbura din nou pacea Bisericii care a fost stabilită cu atât de multă dificultate. Susținătorii lui Nestorie l-au ridicat pe împărat împotriva Sfântului Chiril, la fel cum în vremea lor arienii l-au calomniat pe marele Atanasie. Sfântul Chiril a realizat acest lucru cu mâhnire și în ciuda ardorii sale lăuntrice, el a continuat să se comporte în pace și cu rețineri. În 430 el a adresat a doua epistolă dogmatică către Nestorie în care a elucidat taina întrupării pe baza tradiției și credinței nelaterate a Bisericii. Epistola a fost aprobată mai apoi la Sindoul de la Efes.

În același timp, Sfântul Chiril a scris diferitelor persoane despre diferite subiecte. El a scris trei lucrări epistolare *Despre adevărata credință* [*De recta fide*]. Prima s-a adresat împăratului Teodosie II și celelalte două au fost adresate ταῖς βασιλισσαῖς [ad reginas] fără să menționeze nici un anumit nume. Ioan de Cezarea a fost cel care a crezut că scrierea la începutul secolului al șaselea, care pretinde că primele din celelalte două s-au adresat celor două surori mai tinere ale împăratului, Arcadia și Marina și că a doua a fost adresată surorii mai în vârstă Pulcheria și împărătesei Eudicia. În aceste epistole Sfântul Chiril a elucidat dogma Întrupări în detaliu și investighează concepții greșite despre ea. El adresează specific subiectul obiecțiilor nestoriene la adevărata interpretare a ipostasului lui Hristos Dumnezeu om. Făcând aceasta, Sfântul Chiril citează un mare număr de mărturii din părinți.

În cele din urmă, Sfântul Chiril eliberează *Cinci volume împotriva lui Nestorie* pe care le-a compus în primăvara anului 430. În aceste *Cinci volume* Sfântul Chiril prezintă o examinare critică a colecției predicilor publicate de Nestorie cu un an mai înainte. Prima carte provoacă atacul lui Nestorie asupra termenului de *Theotokos* și patru alte cărți atacă dualitatea persoanei lui Hristos.

Toate aceste cărți au devenit larg diseminate. Problema cu privire la punctele de vedere ale lui Nestorie a devenit pusă clar și cu greutate. Aparent Sfântul Chiril a acuzat apocrisiarii din Constantinopol cerându-le ca Nestorie să subscrie la expoziția dogmatică a credinței. Sfântul Chiril și-a contractat crezul său cu o omilie despre Nestorie. Nu toți pretutindeni au privit părțile polimice și favorabile ale lucrărilor Sfântului Chiril egal și nu toți oponenții Sfântului Chiril erau gata să se unească împrejurul Sfântului Chiril. Aceasta a amânat și întârziat victoria adevărului. Spre adăugare, în nici un caz, nu toți au cuprins imediat gravitatea deplină și importanța disputei dogmatice.

#### *Alianța lui Chiril și a papei Celestin*

Totul a început în Roma. S-a ajuns imediat la o unanimitate completă între papa Celestin și Sfântul Chiril și papa l-a autorizat pe patriarhul latin să acționeze în numele său ca și *locum tenens* (vices gerens). Roma a trimis judecată nu numai pe baza materialelor predicate de Sfântul Chiril – înseși Nestorie i-a trimis papei o colecție de predici. Este de remarcat că Sfântul Chiril și-a trimis materialul papei cu o traducere latină; Nestorie și-a trimis lucrarea în greacă. Tot acest material a fost trimis celebrului Sfânt Ioan Casian – atunci în Marsilia – de viitorul papă Sfântul Leon cel Mare, atunci un arhidiacon în Roma și un prieten cu Sfântul Ioan Casian. Sfântul Ioan Casian a răspuns în 430 cu *De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*. Concluzia lui a fost destul de dură. În august 430 papa și sinodul local au declarat doctrina lui Nestorie eretică și l-au insturat pe Sfântul Chiril să îl avertizeze încă odată pe Nestorie.

Dacă Nestorie nu se pocăia și renunța în zece zile, atunci papa îl v-a declara depus și excomunicat. Prin Sfântul Chiril papa și-a trimis epistolele sale lui Nestorie, clerului din Constantinopol și la unumit episcop din est. Următorul sinod local a avut loc în Alexnadria în octombrie 430. Aici s-au susținut deciziile sinodului Roman și s-au suplimentat cu o formulă detaliată de renunțare a lui Nestorie. Acestea au fost renumitele „capitole” – κεφάλια – sau *anatele* Sfântului Chiril în număr de doisprezece.

### *Reacția la cele doisprezece anateme ale Sfântului Chiril în est*

În același timp, Sfântul Chiril a trimis scrisori lui Ioan de Antiohia, Iuvenalie al Ierusalimului și Acachie, unul dintre cei mai respectați și cinstiți episcopi ai estului. Pe baza acestor scrisori și pe baza decizilor Romei, Ioan al Antiohiei i-a trimis lui Nestorie o epistolă de avertisment. *Anatele* Sfântului Chiril au fost primite în est cu perplexitate și chiar cu neliniște. Din partea lui Ioan al Antiohiei ele au fost analizate de Andrei al Samosatei și mai dur de Teodoret al Cirului. Sfântul Chiril a fost forțat să scrie o apărare împotriva acestor obeicții. Umrba de heterodoxie și apolinarianism a fost aruncată de Chiril asupra oponentilor săi. Între timp, Nestorie a incitat oamenii Constantinopolului împotriva „egipteanului” și le-a reamintit de prima dușmănie a Alexandriei cu Constantinopolul și despre persecuția Sfântului Ioan Gură de Aur care a fost investigată de Teofil al Alexandriei, unchiul Sfântului Chiril. Spre adăugare, a susținut implementarea decretelor sinoadelor romane și alexandrine convingând împăratul să convoace un Sinod Ecumenic. Notificația despre convocarea sinodului a fost publicată în 19 noiembrie 430 și convocarea a fost stabilită de Cincizecimea următorului an. În Constantinopol oamenii le era frică că Sfântul Chiril v-a evita Sindoul Ecumenic, că nu v-a apare. Dar Sfântul Chiril a salutat vestea convocării unui Sinod Ecumenic cu bucurie – el a așteptat să se rezolve conflictul.



El s-a pregătit energetic pentru sinod, adunând materiale pentru o critică domatică despre subiectele pe care le-a ridicat.

### *În spatele scenei la Sinodul din Efes*

Sinodul din Efes opera într-o situație dificilă și ciudată. Principalul luptător pentru ortodoxie a fost Sfântul Chiril, care a fost susținut de episcopul local Memmon și de legații romani – care au sosit mai târziu. Nestorie s-a bucurat de susținerea împăratului și a lui Candidian, Căpitanul Gărzii imperiale. Candidian a fost plenipotențiarul împăratului responsabil cu deschiderea și păstrarea ordinii Sindoului Ecumenic. El a întârziat deschis activitățile delegației ortodoxe. Imediat după ce a venit în Efes, Sfântul Chiril a susținut cuvântări și predici – la întâlnirile episcopilor și înaintea oamenilor – în care el a discutat disputa, l-a denunțat pe Nestorie și s-a apărat împotriva suspiciunilor și acuzelor aduse împotriva lui. Memmon, episcopul de Efes, a luat deschis partea Sfântului Chiril și a interzis lui Nestorie și cohorta sa accesul la catedralele orașului. El a evitat contactul cu el ca și cum ar fi fost un om cu o credință dubioasă. Relațiile au devenit imediat tensionate.

Deschiderea Sindoului Ecumenic s-a ținut târziu fiindcă „estici” au întârziat. După ce au așteptat timp de două săptămâni, Sfântul Chiril a decis să înceapă sinodul în ciuda opoziției stridente a lui Candidian și a lui Nestorie și a protestelor susținătorilor lor. Sfântul Chiril a prezidat asupra sindoului deschis. Au fost luate în considerare toate materialele dogmatice. Nestorie nu a venit la Sinod și trmișii sindoului nu au fost primiți în casa sa din cauza gardei imperiale. Ca și rezultat, Nestorie a fost declarat depus și excomunicat și epitolele a doua și a treia a sfntului Chiril împotriva lui Nestorie au fost acceptate și aprobate. Aceste lucruri au avut loc în iunie 22. rezoluția acestor prime întâlniri conține 197 de semnături. Rpotestul lui Nestorie a fost semnat de zece episcopi și de Nestorie. Aceste rezoluții au provocat indignarea lui Candidian – el a considerat întâlnirea din 22 iunie o adunare ilegală

și a zădărnicit eforturile membrilor de a comunica cu Constantinopolul și alte orașe. El nu a rușinat în a izola pe părinții sindoului. Sfântul Chiril a reușit să expedieze scrisori și curiere în Alexandria și în Constantinopol. Împăratul a luat partea lui Nestorie și a fost susținut de „estici” care au sosit în cele din urmă cu Ioan din Antiohia. Ei nu au recunoscut sinodul care s-a deschis și au fost neprietenoși și au desconsiderat părinții lor. Fără să discute deplin esența problemei, ei dimpreună cu aderenții lui Nestorie și-au format propriul sinod la care l-au condamnat și depus pe Chiril și Memmon pentru „capitolele lor eretice” – *propter haereticum praedictorum capitulorum sensum* – și pentru că au perturbat pacea Bisericii. Astfel episcopii care s-au adunat în Efes au fost destul de divizați.

Sinodul local a continuat să opereze chiar și după sosirea „esticilor” în ciuda protestelor lor și opoziției stridente a autorităților seculare. În acest moment legații romani au venit și au stabilit contacte cu Chiril și Sinodul – întâlnirea din 11 iulie. Într-un din cuvântările lui în Efes Sfântul Chiril descrie grafic activitatea sindoului ca și o luptă cu un șarpe feroce cu mai multe capete și îl portretizează pe Ioan de Antiohia ca și un trădător care a luat dintr-o dată și fără știre partea dușmanului și a început să tragă cu arcuri de ură rău rănita și oboșii luptători pe care ar fi trebuit să îi ajute. Am putea spune fără exagerare că Sfântul Chiril a purtat atacul decisiv al luptei mai mult decât alții și prin urmare a avut tot dreptul să spună despre sine: „mi-am scos sabia și am stat pe poziție. Pentru Hristos mă lupt cu o bestie.”

În Efes el s-a luptat singur, în timp ce în Constantinopol el s-a luptat prin apocrisiari și prin ambasadorul său special Potamon și Comarius, care a stat în Constantinopol după ce a luat actele sinoadelor romane și alexandrine din 430 în orașul imperial. Împăratul a confirmat depunerea lui Chiril și Memmon dar a confirmat și depunerea lui Nestorie, nădăduind să reconcilieze pe sectanți. Conte – sau Comes – și Garda imperială Ioan a fost trimis să poarte aceste instrucțiuni. El a sosit în Efes la începutul lui

august. Chiril și Memnon au fost luați în custodie. Sinodul original a protestat la acțiunile împăratului, obiectând interferența lui în afacerile legate de credință. Ambele sinoade și-au trimis proprii reprezentativi la Constantinopol. Acești delegați s-au întâlnit cu împăratul în Calcedon în mijlocul lui septembrie și aici susținătorii lui Chiril s-au dovedit a fii victorioși. Nestorie a fost mutat din Efes. Un succesor a fost instalat și hirotonit în persoana Sfântului Maximianus. „Estici” nu a fost de acord cu aceasta. Memmon și Sfântul Chiril au fost eliberați din detenție. În 31 octombrie 431 Chiril s-a întors la Alexandria, obosit de luptă dar cu aurora unui mărturisitor. Delegații sindoului original au rămas în Constantinopol ca și un fel de sinod provizional atașat noului arhiepiscop constantinopolitan.

### *Sfântul Chiril și consecințele Sinodului de la Efes*

După Sindoul ecumenic din Efes Sfântul Chiril și-a continuat lupta dogmatică. Victoria asupra lui Nestorie a fost dobândită cu costul unei schisme în Biserică, la rădăcina căreia era o neînțelegere teologică între „egipteni” și „estici.” A urmat apoi datoria reconcilierii și reunificării. În adăugare, nestorianismul a fost deplin înfrânt și condamnarea sinodului lui Nestorie nu a fost acceptată de toți cei din est. Falsitatea nestoriansimului nu a fost expusă „esticilor.” Lupta teologică s-a intensificat și mai mult. S-a ridicat cu evidență problema înțelesului teologiei alexandrine, în special teologia lui Teodor de Mopsuestia și Diodor al Tarsului ca și părinți general recunoscuți ai estului. Spre adăugire s-au ridicat probleme cu privire la teologia alexandrină, al căror reprezentat era acum Sfântul Chiril. După sinod Sfântul Chiril a sumarizat lupta în „Cuvântul de apărare către Împărat” [*Apologeticus ad imperatorem*]. Apoi a lucrat la o critică a obiecțiilor lui Teodoret la cele XII anateme.

Subiectul reunificării a fost unul proeminent pentru „estici.” Ei au fixat o condiție pentru reconciliere lui Chiril la tot ceea ce a scris împotriva lui Nestorie, „fie epistotele sau fragmentele sau

toate cărțile,” dar în specila „*Capitolele*” sale. Bineînțeles acest lucru a fost imposibil și ar fi însemnat o renunțare a Sinodului Ecumenic de la Efes. Sfântul Chiril a considerat imposibilă acea retragere în vagul dogmatic sugerat de „estici” – a limita Crezul de la Nicea și al elucida prin epistota Sfântului Atanasie către Epictet al Corintului. Spre adăugire, Sfântul Chiril a explicat înțelesul propriilor judecăți teologice.

Cauza reconcilierii a progresat încet. A fost necesar să se lupte împotriva intrigilor curții și a se lupta nu numai cu cuvintele ci și cu sabia. Gradual a izbucnit un grup de moderați în est. Ei au fost de acord să vorbească cu Chiril dar s-au opus puternic depozității lui Nestorie și puțini au fost de acord cu aceasta. Nu a existat nici un număr de oameni care s-au opus cu încăpățănare Sfântului Chiril și l-au susținut direct pe Nestorie. La sfârșitul lui 432 Paul din Emesa din majoritatea moderată a „esticilor” a fost trimis în Alexandria. El a reușit să facă ceva aranjamente cu Sfântul Chiril și i s-a dat dreptul la o audinență de crăciun în 432. La începutul lui 433 unitatea totală a fost restabilită în Biserică. Sfântul Chiril a marcat-o cu celebra epistolă către Ioan de Antiohia: „fie ca cerurile să se bucure!”

Această scrisoare este o evidență tangibilă că Sfântul Chiril nu numai că a fost interesat în crearea de necaz, că nu numai că a fost interesat în rivalitate cu puterea ecclesiastică obținută în Constantinopol. Descoperă interesul Sfântul Chiril cu privire la subiectul vital al credinței.

#### *Scrisoarea lui Chiril către Ioan al Antiohiei din 23 aprilie 433*

„Fie ca cerurile să se bucure și pământul să se veselească, căci zidul separării este rupt și cauza necazului este mutată și toată maniera necazului luată, Hristos Mântuitorul nostru dăruind pace Bisericilor, căreia pace Pincii ceio mai religioși, cei mai dragi lui Dumnezeu ne-au chemat care respectând cu evalvie credința strămoșilor, păstrăm în suflete credința ortodoxă dreapă și

nefrântă în timp ce ei au grijă de sfintele Biserici, pentru ca ei să își câștige mărire veșnică și ca să își poată face imperiul ilustru; asupra căruia Domnul își revarsă bunele lucruri cu o mână liberă și le dăruiește să reușească asupra dușmanilor și să le ofere victorie: „cât voi trăi, spune Domnul, îi voi cinstii și Eu pe ei.”

„La sosirea în Alexandria domnul meu Paul și cu împreună slujitorul, mai drag al lui Dumnezeu am fost plini de bucurie și cu motive întemeiate, văzând că un astfel de om acționează ca și mediator și s-a întâlnit voluntar cu necazuri voluntare ca să poată zădrănici dușmănia diavolului și pentru ac să unească ceea ce a separat și curățând pieterele de poticnire care au fost aruncate între noi, să putem încorona Bisericele noastre cu unanimitate și pace. Cum au ajuns să fie separați este greu de spus.”

„Am fost încântați la fericita venire a sus menționatului om religios, care a anticipat că nu îl va costa nici un cost să ne convingă să facem pace între Biserici și să terminăm cu ridicularitatea ereticilor și amii mult să tocim acul răutății diavolului, dar din contră, ne-a găsit gata de aceasta încât nu au mai existat probleme. Căci noi purtăm în minte cuvintele Mântuitorului: „pacea Mewa v-o dau vouă, pacea Mea vo las vouă” și care ne-a învățat să ne rugăm, „O Doamne Dumnezeul nostru, dăne pace, căci Tu ești dătătorul tuturor lucrurilor.” Astfel că dacă cineva devine părtaș la pace pe care Dumnezeu o dă liber, nu-i v-a lipsi nici un lucru bun.”

„Diversitatea dintre Biserici a fost lipsită de temelii și fără nici o cauză reală, după cum suntem acum convinși deplin, domnul meu, cel mai religios episcop Paul, *producând o lucrare care conține o mărturisire excepțională de credință* pe care, afirmă el, a fost trasă de sfinția voastră și de episcopii din Antiohia. Scrisoarea ne-a condus la această concluzie și este introdusă cuvânt cu cuvânt în scrisoarea noastră.

### *Mărturisirea lui Ioan al Antiohiei și esticii*

„Cu privire la fecioara Maria, după cum susținem și vorbim și cu privire la modul Întrupării Unuia Născut Fiu al lui Dumnezeu,

ne simțim obligați să declarăm câteva cuvinte – nu ca și cum am acoperii niște deficiențe, ci cu privire la o problemă despre care nu poate exista îndoială, după cum am susținut de la început, primind-o din scripturi și din tradiția Sfinților Părinți – vom declara, în câteva cuvinte, fără să adăugăm nimic la credința așezată de părinții de la Nicea. Căci acea credință, după cum am spus ajunge atât pentru cunoașterea dumnezeirii și pentru denunțarea tuturor heterodoxiilor eretice. Vom face declarația fără să ne aventurăm în ceea ce este dincolo de cuprinderea noastră, ci înștiințându-se de propriile slăbiciuni, purtând calea celor care ne dictează, unde avem de a face cu probleme prea mari pentru om.”

Prin urmare mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos, Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, constând dintr-un suflet rațional și dint trup, născut din Tatăl mai înainte de veacuri iar în aceste zile din urmă, pentru noi și pentru a noastră mântuire, născut din fecioara Maria, cu privire la umanitatea sa: de o esență cu Tatăl cu privire la Dumnezeu și de o esență cu noi cu privire la umanitate. Pentru cele două naturi a fost făcută o unire, pentru care cauză mărturisim un Hristos, un Fiu și un Domn.”

„În conformitate cu acest simț de unire neconfundată, mărturisim pe Sfânta Fecioară a fi *Theotokos* fiindcă Dumnezeu Logosul a fost întrupat și a fost făcut om și de la început a unit cu sine tempului care a fost unit din ea. Cu privire la expresile privitoare la Domnul din Evanghelii și epistole suntem conștienți că teologii le înțeleg pe unii ca fiind comune, ca legându-se de o persoană și altele fiind distinse ca legându-se de naturi, explicând cele care se potrivesc natura divină după Dumnezeuirea lui Hristos și cei de un fel umil după umanitate.”

„Fiind familiarizat cu aceste cuvinte sfinte ale voastre și găsim că suntem de aceeași minte, căci există „Un Domn o credință și un botez,” am mulțumit lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii, bucurându-ne că Bisericele noastre și a voastre, țin o credință în

conformitate cu scripturile înspitare de Dumnezeu și cu tradiția sfinților părinții.”

Când am învățat că unii din cei care s-au bucurat să găsească greșeli bâzâiau ca și niște viespi ciudoși și vorbeau cuvântări odioase împotriva mea, ca și cum aș fi spus că sfântul Trup al lui Hristos a fost adus jos din ceruri și nu era din sfânta fecioară, am crezul necesar să vorbeasc despre aceasta: -- o nebunilor, care calomniați, cum ați fost convinși să asumați această noțiune perversă , cum ați căzut într-o astfel de greșală? Căci voi se cuvine prin toate intermedii să fiți conștienți că întregul poziției noastre pentru credință a crescut din afirmarea noastră confidentă că Sfânta Fecioară este „*Theotokos*.” Dacă afirmăm că trupul lui Hristos, Mântuitorul tuturor, a fost din ceruri și nu a fost născut din ea, cum o putem concepe pe ea ca și „*Theotokos*”? Pe cine a purtat ea, dacă nu este adevărat că ea l-a purtat pe Emanuel, după carne? Să fie considerată cu desconsiderare. Căci nu este neadevăr ce spune profetul Isaia: „Iată Fecioara v-a lua în pântece și v-a naște fiu și se v-a chema Emanuel, adică cu noi este Dumnezeu.” Și este adevărat ceea ce spune Gabriel către Fecioara Maria: „nu te teme, Maria, căci ai găsit favoare înaintea lui Dumnezeu. Iată vei lua în pântece și vei naște fiu și numele lui se v-a chema Iisus, căci El își v-a mântui poporul lui de păcatele sale.”

„Când spunem că Domnul Iisus Hristos este din ceruri și de sus, spunem – nu ca și cum carnea lui a fost adusă jos de sus și din ceruri, dar noi îi urmărim învățatului divin Pavel, care spune cu claritate: „primul om este de pe pământ, al doilea om este din cer.” După cum ne amintim de cuvintele Mântuitorului: „nimeni nu s-a suit la ceruri decât cel care s-a pogorât, Fiul Omului, care s-a născut după carne, din fecioara Maria. Atâta vreme cât el a venit jos din ceruri, Dumnezeu Logosul, golindu-se pe sine, luând forma unui slujitor s-a numit Fiul omului, rămânând ceea ce era, Dumnezeu – (căci după natură El este neschimbat și nealterabil) – prin urmare se spune că El a venit jos din ceruri, fiind conceput ca unul cu propria sa carne și El este numit om din ceruri, desăvârșit în Umanitate și

conceput unul în persoană: căci Domnul Iisus Hristos este unul, deși nu uităm diferența naturilor, din care afirmăm că a avut loc unirea inefabilă.”

„Fie ca sfinția ta să oprească gurile celor care spun că a existat o amestecătură de confuzie sau amestecare de Dumnezeu Logosul cu carnea, căci unii susțin că eu învăț așa. Atât cât pot nu susțin nimic de felul celor care i-am privit la cei nebuni care își imaginează „umbra întoarcerii” care poate să cadă pe natura divină a Logosului și că este capabil de schimbare: căci El rămâne ce este și nu a suferit nici o alterație. Nici nu v-a suferii alterație. Toți ne înștiințăm că Logosul lui Dumnezeu este natural impasibil, deși, în atotînțelepciunea tainei, El este văzut că atribuie suferințele care le-a avut în carne. Astfel atot-înțeleptul Petru spune, „Hristos a suferit pentru noi în carne și nu în natura inefabilă a Dumnezeirii. Căci cu scopul de a fi crezut că este Mântuitorul lumii, El își impropriează, după cum s-a spus, în vederea întrupării Sale, suferințele propriei Sale cărnii – la fel cum au făcut și profeții care au spus vorbind despre persoana sa, „mi-am dat spatele năpastelor și obrajii loviturilor și fața mea nu am întors-o de la rușinea scuipărilor.”

„Pentru ca să urmăim întru toate sentimentele Sfinților Părinți și în speicla cele ale renumitului și binecuvântatului Părinte Atanasie, refuzând să variem de la ele în spațiul cel mai puțin posibil, fie ca Sfinția ta să fie asigurat și nimeni să nu se îndoiască. Voi așterne multe pagilni de-ale lor, confirmând propriile mele cuvinte, dacă nu am făcut scrisoarea mea ptrea lungă și prin urmare plictisitoare. Noi nu suferim în nici un caz de o neașezare a credinței – mă refer la Simbolul credinței – definit de părinții noștri adunați la Nicea. Nici nu voim să alterăm o frază din ceea ce este conținut acolo sau să mergem dincolo de o singură silabă și să ne reamintim pe Cel care a spus, „nu mutați barierele veșnice așezate de Sfinții Părinți.” Căci nu ei sunt cei care au vorbit, ci Duhul lui Dumnezeu Tatăl, *care purcede din El* dar nu este străin de Fiul cu privire la esență. În aceasta suntem confirmați de sfinților învățători. Căci în *Faptele Apostolilor* este scris: „când au mers prin



Mysia ei au încercat să intre în Bitinia și dar nu i-a lăsat Duhul lui Iisus.” Binecuvântatul Pavel scrie în Epistola sa: „cei care sunt în carne nu pot să îl mulțumească pe Dumnezeu. Voi nu sunteți în carne ci în Duhul, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Dacă cineva nu îl are pe Duhul lui Hristos el nu este din aceasta.”

„Dar când cei care sunt înclinați să pervertească adevărul înțeles al cuvintelor mele la ceea ce vor ei, fie ca sfinția ta să se minuneze, după cum tu știi că ereticii colecționează argumente în susținerea greșelilor lor din Scripturi, stricând prin răutatea lor ceea ce s-a vorbit cu adevărat de Duhul Sfânt și trăgând măsura deplină pe capetele lor a unei flăcări de nestins.”

„Din moment ce am fost înșințați că unii au publicat o ediție a Epistolei ortodoxe a renumitului părinte Atanasie către binecuvântatul Epictet, astfel că mulți sunt tulburați de ea, prin urmare cu un punct de vedere a ceea ce este folositor și necesar pentru frați, trimitem sfinției Tale o copie luată din cele pe care le avem aici.”

„Fie ca Domnul să te țină în sănătate și în mijlocire pentru noi frații tăi.”

### *Dificultățile de reunire cu esticii*

Această „reunire” cu estul nu a avut loc fără dispute – au avut de obiectat atât antiohienii încăpățânați cât și alexandrini extremi. Sfântul Chiril a fost forțat să explice înțelesul „reunificării” alexandrinilor extremi și i-a luat multă vreme să asigure și estul. Suspiciunile direcționate împotriva Sfântului Chiril nu au fost epuizate și au început disputele cu privire la Teodor de Mopsuestia. Rabbula, episcopul de Edesa, l-a anatematizat pe Teodor imediat după Sinodul de la Efes. Controversa rezultată, care s-a răspândit în Constantinopol a fost infirmată de o exilare imperială de „a ridica ceva împotriva celor care au murit în pace cu Biserica.” În acel moment aceasta a fost bine pentru Biserică, din moment ce condamnarea teologilor antiohieni a amenințat să scindeze pacea cu

estul. Sfântul Chiril s-a reținut în a lua vreo acțiune dură, dar între timp a lucrat la o carte împotriva lui Teodor și Diodor și nu a făcut nimic să ascundă sentimentele sale negative față de „limbile și penițele lor abuzive.”

Din câte știm, viața Sfântului Chiril până la final se dizolvă în istoria timpului. Aproape singurul lucru pe care îl știm despre el este lupta sa cu nestorianismul și faptul că majoritatea energiei sale a intrat în această luptă. Din predicile și scrisorile sale care au fost păstrate ni-l putem imagina ca și un pastor persistent și constant care a purtat de grijă atent la viața turmei și episcopiei sale. După o viață agitată a murit în 444.

Chipul lui care a fost imprimat veșnic în memoria Bisericii este cea a unui teolog profund cu o minte pătrunzătoare. Aceasta nu este stânjenită de faptul că numele său, autoritatea și cuvintele sale au fost abuzate de monofiziți. Sfântul Chiril a rămas întotdeauna „regula credinței” pentru ortodocși care s-au luptat cu monofizitismul – pentru papa leon și patriarhul Flavian. Părinții Sindoului Ecumenic din Calcedon și-au definit credința lor ca și „credința Sfântului Chiril.” Al Cincilea Sinod Ecumenic s-a bazat pe judecata Sfântului Chiril când au condamnat cele „trei capitole.” Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a bazat pe Sfântul Chiril în lupta sa cu monoteliții, la fel cum a făcut și venerabilul Anastasius al Sinaiului, cunoscut ca și Anastasius Sinaita. Sfântul Chiril a avut mai puțină influență în vest. Aici este ca și cum ar fi fost interzis. În orice caz, el este puțin cunoscut sau amintit. În est sărbătoarea Sfântului Chiril are loc în 9 iunie și în legătură cu Sfântul Atanasie pe 18 ianuarie. În vest are loc în 27 iunie și mai înainte pe 9 februarie.

### *Lucrările*

Sfântul Chiril a fost unul dintre cei mai prolifici scriitori în istoria literaturii creștine primare. Scrierile sale umplu zece volume în *Patrologia Graeca* a lui Migne –

volumele 68-77. Acestea sunt numai cele care au ajuns până la noi căci multe dintre scrierile sale au pierit. El era încă viu când primele sale traduceri latine au apărut. Traduceri ale lucrărilor lui au apărut în latină, siriacă, armeană, etiopiană și arabică, Marius Mercator a fost traducătorul a unora dintre traduceri latine; Rabbula din Edesa a unor din siriacă. Este ciudat că nu s-a scris în vest pe cât se aștepta despre o astfel de personalitate importantă în istoria Bisericii. Mai mult este imposibil să găsim o lucrare extensivă și de bază a vieții și gândirii sale în română. Când se pun în comparație importanța Sfântului Chiril în istoria gândirii creștine cu cea a lui Augustin, când comparăm producția prodigioasă de scrieri ale ambilor oameni, este uimitor când se comapră lucrările scrise despre Augustin și lipsa de lucrări despre Sfântul Chiril.

### *Primele lucrări exegetice*

Între primele scrieri ale Sfântului Chiril primele erau lucrări exegetice despre Vechiul Testament. Chiar și mai înainte de episcopatul său el a scris carnea intitulată *Adorarea și cultul lui Dumnezeu în Duh și în adevăr* – Περί τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*. Este scrisă în forma unui dialog între Chiril și Paladie și este o exegeză alegorică și tipologică. Principalul său punct este că legea a fost suspendată sau abrogată numai în literă și nu și în duh. Pentru Sfântul Chiril totul în Vechiul Testament este o prefigurare a adorării duhului și trebuie înțelese în acest fel. *Adorarea și cultul lui Dumnezeu în Duh și în adevăr* constă din șaptesprezece cărți. În cărțile nouă până la zece Sfântul Chiril încearcă să descopere cu Biserica și preoția au fost prefigurate în Vechiul Testament. În cărțile paisprezece până la șaisprezece el a încercat să descopere prefigurarea cultului duhovnicesc al creștinismului în instituțiile Vechiului Testament. În primele cărți ale acestei lucrări Sfântul Chiril tratează cu păcatul lui Adam și merge să discute eliberarea umanității din robia păcatului și a diavolului. O astfel de eliberare

putea venii numai prin Hristos. El discută cum au avut loc acestea și merge în detaliu în cărțile a patra și a cincia despre importanța determinării voinței umane în păstrarea și perseverența mântuirii.

Scrise timpuriu sunt și *Comentariile elegante* – Γλαφυρα. Această lucrare constă din treisprezece cărți și complimente în lucrarea *Adorarea și venerarea lui Dumnezeu în Dub și adevăr*: ambele cărți se refră una la alta. Nu sunt în formă de dialog, șapte cărți se refră la *Geneză*, trei al *Exod* și câte o carte la *Levitic*, *Numeri* și *Deuteronom*.

*Comentariu la Isaia* aparține acestei perioade. Este o lucrare extensivă care umple aproape 70 de volume în ediția Migne. *Comentariu la profeții mici* aparține acestei perioade de mai dinainte. În aceste interpretări Sfântul Chiril aderă la metoda alexandrină, uneori *in extremis*. „Tăiați nefolosirea istoriei și luați lemnul literei și ajungeți la inima plantei –adică, examinați cu durere frunctul lăuntric al ceea ce a fost poruncit și folosiți-l ca mâncare.” Așa definește sfântul Chiril *regula interpretării*. El caută „înțeles duhovnicesc” sub litera scripturii. Când se aplică Vechiului Testament, această rânduială a fost în întregime justificată „căci chipurile sunt ceea ce este dat în lege și schița adevărului este evidențiată în umbre.” Prin urmare, legea este abrogată numai în literă și nu în conținutul duhovnicesc. În sensul duhovnicesc legea își reține forța chiar și în această zi. În prima lucrare interpretativă, Sfântul Chiril descoperă această înțeles tainic, alegoric și imutabil al legii mozaice și adaugă o schiță coerentă a prototipurilor temeliilor Vechiului Testament pentru pregătire duhovnicescă. În particular el insistă asupra prototipurilor Vechiului Testament ale Bisericii. În cartea sa de *Comentarii elegante* el elaborează aceeași temă și își stabilește o datorie de a arăta că „taina lui Hristos este prefigurată în toate cărțile mozaice.” Alegoria este exprimată mai slab în interpretarea profeților, căci aici schițele istorice predomină. Interpretările lui Chiril la cartea *Regilor*, *Cartea Cântărilor* și la profeții *Ezechiel*, *Ieremia*, *Baruch* și *Daniel* supraviețuiesc numai în fragmente. Destul de frecvent Sfântul Chiril se referă la textul ebraic la fel ca

și la cel grec al *septuagintei*. După Sfântul Fotie (Bibl. Cod. 229) Sfântul Chiril a scris o exegeză la psalmi. Aceasta este consemnată de *Doctrina Patrum de incarnatione verbi*.

Perioadei pre-nestoriene îi aparține interpretarea extensivă a *Evangheliei Sfântului Ioan* în 12 volume. Din cărțile șaiprezece și optâsprezece au rămas numai cărțile fragmente. Comentariul are o natură dogmatică. Introducerea afirmă că trebuie acordată o atenție particulară înțelesului dogmatic al textului și o respingere a gândirii eretice. El critică gândirea arienilor, eunomienilor și hristologia școlii din Antiohia. Nu se menționează nici numele de Nestorie și nici cel de *Theotokos*. Terminologia nu este aceeași cu cea găsită în scrierile Sfântului Chiril după ce a izbugnit controversa nestoriană. Între cărțurari există unanimitate că a fost scrisă în perioada pre-nestoriană.

*Comentariul Sfântului Chiril la Evanghelia Sfântului Luca* are o antură diferită. De fapt este o colecție de omilii la text cu socpuri mai mult practice decât dogamice. Din originalul grec numai trei omilii compelte rămân și unele fragmente din catene. Există o versiune siriacă care a păstrat 156 omilii. Conținutul versiunii siraice ar putea oferi o soluție pentru a data compoziția. Există cel puțin o referință la *anatele* Sfântului Chiril în Omilia 63 și dacă este autentică dovedește că a fost scrisă după sfârșitul lui 430.

Fragmente ne semnificative ne-au rămas din interpretarea la *Evanghelia lui Matei* și alte lucrări ale Noului Testament. Leonțiu al Bizanțului, Efrem al Antiohiei și alții au cunoscut textul complet al *Comentariului la Evanghelia lui Matei*. Acesta a trata cu toate cele douăzecișiopt de capitole. Data compoziției pare să fie după 428. lucrările exegetice ale Sfântului Chiril au fost traduse în siriacă și de aici au fost disponibile monofiziților sirieni. În adăugire, există traduceri etiopiene și armeniene, la fel de bine ca și traduceri latine de Marius Mercator.

*Scrierile dogmatice de mai înainte de controversa nestoriană*

Sfântul Chiril a scris destul de mult despre teme dogmatice. Perioadei pre-nestoriene îi aparține două lucrări enorme devotate descoperirii dogmei trinitare – *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* și cărțile *Despre Sfânta și consubstanțiala Treime* [*De sancta et consubstantia Trinitate*]. În prima, Sfântul Chiril, bazându-se în special pe Sfântul Atanasie, larg și deschis sumarizează toată polemica antiariană. El insistă mai întâi asupra argumntelor biblice. În ultima sfântul Chiril își dezvoltă argumentele într-un fel mai liber și în forma unui dialog. El atinge aici tema hristologică. Cărțile au fost scrise pentru un anumit prieten numit Nemesius.

*Scrierile din timpul controversei nestoriene*

În timpul luptelor nestoriene sfântul Chiril a scris extensiv. Mai întâi, trebuie să menționăm celebrele sale *Anateme* sau „*Capitole*” împotriva lui Nestorie și „*explicațiile*” sau definițiile legate împotriva „esticilor” și împotriva lui Teodoret. *Scolia de incarnatione unigeniti* [*Scolia despre întruparea unuia născut*] și cărțile *Despre adevărata credință* [*de recta fide*] aparțin acestei perioade. Scoli a fost compusă după 431 și definește unirea ipostatică și opusă unei amestecături sau asociații externe. Din etxtul grec original ne rămân puține bucăți. *Despre adevărata credință* a fost scrisă la puțină vreme după izbucnirea controversei nestoriene și s-a adresta după cum s-a menționat mai sus, către împăratul Teodosie al II-lea și doamnele imperiale.

Lucrarea sfântului Chiril *Adversus noientes confiteri sanctam Virginem esse Deiapram* [*Despre cei care nu știu că Maria este Theotokos*] a fost compusă după sindoul de la Efes. Împăratul Iustinian I înștiințiază că *Tractatus contra Monophysitas* (13-14) în 542 că această lucrare este o lucrare genuină a Sfântului Chiril.

*Quod unus sit Christus* este un dialog despre unitatea persoanei în Hristos și este o respingere deplină a doctrinelor false

că Cuvântul sau Logosul lui Dumnezeu nu a devenit carne ci a fost unit numai cu un om. Lucarea descoperă gândirea matură și pătrunzătoare a Sfântului Chiril.

Toate aceste lucrări împotriva lui Nestorie au fost traduse, după cum s-a menționat mai sus, în siriacă destul de timpuriu, parțial de Rabula, episcopul de Edesa. Lucarea Sfântului Chiril *Contra Diodorum et Theodorum* a fost scrisă împotriva lui Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia. Contră din trei cărți. Sunt existente numeroase fragmente în greacă și siriacă. A fost compusă în 438. *Contra Synousiastas* – apolinarienii extremi – există numai în câteva fragmente.

### *Scrisorile Sfântului Chiril*

Scrisorile Sfântului Chiril sunt extrem de importante nu numai pentru istoria doctrinei creștine ci și pentru istoria relației dintre Biserică și Imperiu. Ele varsă multă lumină pe viața din spatele scenei acelor vremuri. Rivalitatea dintre școlile teologice ale Antiohiei și Alexandriei este văzută grafic în scrisori.

Mai există multe scrisori. În colecția Migne există 88 de scrisori, deși unele nu sunt autentice în timp ce șaisprezece sunt scrisori adresate Sfântului Chiril de alți (a se vedea Migne, *Patrologia Graeca* 77, 401-981). În adăugarea celor din colecția Migne, E. Schwartz a publicat textul grec al altor cinci scrisori, dintre care patru au fost deplin necunoscute și din care una era cunoscută numai într-o versiune latină.

Sfântul Chiril a scris numeroase scrisori, dintre care multe sunt tratate dogmatice. Așa sunt scrisorile lui Nestorie, scrisorile lui Ioan al Antiohiei, scrisorile lui Acaciu de Melitene și Valerian și două scrisori ale lui Succesnus. A doua scrisoare a Sfântului Chiril către Nestorie a dobândit un „statul ecumenic.” Sinodul din Efes, la prima sa întâlnire din 22 iunie 431 a aprobat scrisoarea printr-un vot unanim. Episcopii au afirmat că scrisoarea a fost într-o armonie deplină cu Crezul de la Nicea și că a fost o mărturie autentică a

doctrinei ortodoxe. Papa Sfânt Leon cel Mare, Sinodul de la Calcedon (451) și Sinodul de la Constantinopol (553) au aprobat această scrisoare pentru același motiv. A treia scrisoare către Nestorie a sfântului Chiril, care a conținut cele *Doisprezece anateme* a fost adăugată la *Actele* Sinodului din Efes. Deși a treia scrisoare nu a fost acceptată prin vot, a fost adoptată de Sinodul de la Calcedon. Scrisoarea către Ioan al Antiohiei în primăvara anului 433 a fost recomandată de Sinodul de la Calcedon.

Între scrisorile Sfântului Chiril trebuie menționate *Scrisorile pascale*. Era obiceiul episcopilor din Alexandria să trimită în fiecare an o „scrisoare pascală” care fixa data paștelui și a postului mare. Sfântul Chiril a continuat acest obicei. În edițiile lucrărilor lui sunt citate douăzecișinouă de *scrisori pascale*, scrise între 414 și 442. După cum era obiceiul scrisorilor pascale, există un accent pe importanța postirii, abstenenței, rugăciunii, milosteniei și faptele de milă și caritate. *Scrisorile Pascale ale* Sfântului Chiril conțin îndemnuri dar unele conțin teme dogmatice. *Scrisoarea pascală* 12 tratează cu doctrina Sfintei Treimi; *Scrisorile pascale* 5, 8, 17 și 27 tratează cu doctrina Întrupării, în special cu cei care neagă veșnicia Fiului. Cuvintele dure ale Sfântului Chiril împotriva păgânilor și a evreilor sunt cât se poate de evidente în aceste scrisori. Din nou, aceasta este încă un indiciu că păgânismul își mai avea viața, încă mai avea putere pentru ai preocupa pe liderii creștini. În *Scrisorile pascale* 12 și 14 Sfântul Chiril ne avertizează împotriva la *dipsychia* – adică împotriva unui suflet divizat care practică creștinismul și păgânismul, de participarea în viața liturgică a Bisericii și a sacramentelor sale și concomitent a participa la ritualurile păgâne. Vehemența Sfântului Chiril împotriva evreilor este descoperită grafic în *Scrisorile pascale* 1, 4, 10, 20, 21 și 29. În *Scrisoarea pascală* 17 din anul 429 Sfântul Chiril ridică obiecții împotriva lui Nestorie – această scrisoare este existentă într-o traducere latină care a fost greșit atribuită lui Arnobie, cunoscut ca și „cel mai tânăr” pentru al distinge de Arnobius de Sicca.



Sfântul Chiril a pregătit un „calendar pascal” pentru Împăratul Teodosie II care a acoperit anii 403 până în 512. ea nu mai există dar coperta scrisorii a supraviețuit într-o traducere armeniană și a fost publicată pentru prima dată în 1907. Dionisie Exigul (500-550) se referă la „Calendarul pascal” al Sfântului Chiril deși a fost probabil o versiune a originalului Sfântului Chiril (a se vedea *Epsitula ad Petronium* în Migne, *Patrologia latina* 67, 19).

*Pentru Sfânta Religie a creștinilor împotriva cărților neevlaviosului Iulian*

Primele zece ale unei lucrări apologetice intitulate *Pentru Sfânta religie a creștinilor împotriva Cărilor Neevlaviosului Iulian* au fost păstrate. În cărțile unsprezece doisprezece și unsprezece au rămas numai niște fragmente nesemnificative în greacă și siriană. Este posibil că lucrarea totală a avut numai treizeci de volume decât douăzeci dar subiectul este discutabil. Unii cărturari cred că Sfântul Chiril a scris nimic mai mult de douăzeci de cărți împotriva lui Iulian Apostatul. Știm dintr-o scrisoare a lui Teodoret al Cirului (*Ep.* 83) că Chiril și-a trimis lucrarea patriarhului Ioan al Antiohiei. Astfel data compoziției compunerii trebuie să fi mai înainte de 441, anul în care a murit Sfântul Ioan. Aici Sfântul Chiril critică cele trei cărți ale lui Iulian Apostatul împotriva Evanghelilor și împotriva creștinilor cunoscute ca și *Adversus Christianos* sau *Împotriva Galileenilor* și scrise înm 363. Aparent cărțile lui Iulian și-au reținut popularitatea lor la începutul secolului al cincilea. Este de remarcă că cărțile lui Iulian Apostatul n esunt cunoscute numai din cauza citatelor extensive păstrate în lucrarea Sfântului Chiril împotriva lor. Sfântul Chiril dă textul oponentilor lui deplin și chiar îl critică în detaliu. Cărțile păstrate privesc relația între păgânism și iudaism și între Vechiul și Noul Testament. Sfântul Chiril are multe de spus despre acordul evanghelilor, dintre *sinoptici* și *Evanghelia sfântului Ioan*. Polemicile sfântului Chiril au un caracter dur. În ele nău se nimci nou. Sfântul Chiril îi reperă pe primii apologeți, în special pe

Eusebiu al Cezareii. Lucarea după cum s-a indicat ami sus a fost scrisă după Sinodul de la Efes.

În lucrările dogmatice ale Sfântului Chiril referințele la tradiția părinților joacă un rol dominant. Aparent el a compilat un cod special al mărturiei părinților, o „carte de texte” menționată de Leonțiu al Bizanțului. Se pare că Sfântul Chiril a scris împotriva pelagienilor.

## TEOLOGIA SFÂNTULUI CHIRIL

### *Limitele conștiinței logice*

În lucrările sale teologice Sfântul Chiril începe întotdeauna din Scripturi și din învățăturile părinților. Cu mare asprime el accentuează limitarea rațiunii noastre și insuficiența mijloacelor literare și din aceasta el concluzionează „nevoia de a ne baza pe evidența directă a Logosului lui Dumnezeu.” „De fapt,” observă Sfântul Chiril, „reflectând cea mai mare esență a tuturor tainelor sale se dovedește a fi o aventură periculoasă și una primejdioasă pentru mulți.” Mai mult, el nu atacă nici o semnificație specială la enunțul logic al conceptelor folosite pentru a determina Adevărul credinței. Aceasta a fost o slăbiciune, o slăbiciune care l-a deranjat cumplit în lupta sa cu nestorianismul.

Sfântul Chiril accentuează persistent limitele conștiinței logice – nu numai esența divină ci și tainele voinței lui Dumnezeu sunt incomprehensibile și de nedescoperit omului și omul nu ar trebui să se uite la motive și la temelii prea inchizitiv. În unicitatea ei natura divină este inaccesibilă, tainică și dincolo de imaginația umană – nu numai pentru ochii umani ci și pentru toate creaturile. Numai examinând lucrările lui Dumnezeu este posibil să urcăm într-un nivel la cunoașterea lui Dumnezeu ci făcând așa trebuie să ne reamintim distanța nelimitată între Dumnezeu și creaturile Sale, incomensurabilitatea naturii nelimitate a Treimii cu limita creaturilor. Impresia nu este egală cu timbrul și reflecția adevărului din imaginația noastră nu este identică cu adevărul. Gândim destul

de „slab despre Dumnezeu.” Cunoașterea lui Dumnezeu este disponibilă numai în umbre și taine. „Nimeni nu vede,” observă sfântul Chiril, „că natura noastră nu are conceptele și nici cuvintele prin care putem exprima trăsăturile naturii divine inefabile corect și cu o certitudine totală. Prin urmare suntem forțați să folosim cuvintele care sunt în conformitate cu natura noastră, deși ele ar putea explica ceva de acest fel, ceva care depășește gândirea noastră. Ca și rezultat, asprimea ideilor umane pentru un simbol sau chip, trebuie să încercăm să folosim chipul accesibil nouă pentru a ne muta pe trăsăturile divinității.”

*Importanța credinței ca și o prerechizită necesară pentru înțelegere*

În contemplarea tainică a profețiilor nu s-a descoperit natura lui Dumnezeu „după cum este ea în esență” ci numai „viziunea asemănării măririi lui Dumnezeu.” În Scripturi adevărul este descoeprit incomplet și numai aplicabil și *prin urmare înțelegerea genuină a Scripturilor este imposibilă fără ajutorul abundent și iluminare.* Înțelesul Cuvântului lui Dumnezeu este descoperit numai în experiența *credinței*. Numai *credința*, nu investigație, ne duce afară din limitarea noastră creată. *Credința trebuie să preceadă investigația* – credința sănătoasă poate fi confirmată numai pe *baza credinței*. Fără iluminarea de la Duhul Sfânt, nu putem ajunge la cunoașterea adevărului și nu putem ajunge la cunoașterea adevărului și nu putem înțelege dogmele divine. Tatăl nu dă cunoașterea lui Hristos celor necurați, căci nu se potrivește să turnăm un mir prețios în murdărie. Cunoașterea lui Dumnezeu este *speculație* și contradicție cu cunoașterea externă. Cunoașterea noastră prezentă este o cunoaștere imperfectă, „o cunoaștere parțială.” Este o cunoaștere autentică și adevărată, căci chiar și în cea mai slabă cunoaștere frumusețea adevărului stăruiește neîntinată în întregime. În viața viitoare această incompletitudine și parțialitate v-a fi mutată și atunci vom vedea clar mărirea lui Dumnezeu care ne v-a

împărtășii cunoașterea Lui.” Atunci fără să mai avem nevoie nu vom mai avea nevoie de povești și ghicituri, vom înțelege frumusețea naturii lui Dumnezeu Tatăl cu o față deschisă, astfel că cu o minte netulburată vom vedea mărirea emanând din El.” Frumusețea strălucitoare a stelelor dispare în puterea luminii soarelui.” În același fel, cunoașterea noastră întunecată v-a fi abolită în lumina perfectă a măririi divine – Sfântul Chiril nu se limitează la cunoașterea apofatică, deși preferă cunoașterea – *gnosis* – într-o experiență a vieții duhovnicești cu Hristos și în Hristos printr-o cunoaștere câștigată prin investigație și raționament. Fiind un teolog versat și inteligent, el nu a fost deloc un filosof în facerea sa duhovnicească. În multe el era aproape de capadocieni, în special de Sfântul Grigorie Teologul.

### *Taina cunoașterii adevărului deplin*

Cunoașterea deplină a lui Dumnezeu constă nu numai din a ști că Dumnezeu există ci și că El este Tatăl indicând aici pe Duhul Sfânt” scrie Sfântul Chiril. Aceasta este cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu care a fost descoperită de Hristos, adică că a arătat numele Tatălui oamenilor și că i-a dus la înțelegerea tainei Treimii. Lui Dumnezeu i se potrivește mai mult numele de Tată decât de Dumnezeu. Natura trinitară a lui Dumnezeu este cel mai înalt adevăr al Tatălui și se descoperă numai în Hristos și prin el. *Aceasta este noutatea esențială a creștinismului.* Sfântul Chiril accentuează că adevărul trinitar este în același timp o taină care nu poate fi complet cunoscută și care se primește prin credință și este elucidată numai parțial prin analogii imperfecte ale naturii create. În expunerea dogmei trinitare Sfântul Chiril începe din Scripturi și se bazează pe tradiția părinților, în special lucrările sfântului Atanasie.

### *Caracterul ontologic al ipostaselor trinitare*

Datorită circumstanțelor polemicii anti-ariene, Sfântul Chiril acordă o atenție specială descoperirii și oferirii *caracterului ontologic al*

*ipostaselor trinitare.* Urmând teologiei trinitare a capadocienilor, Sfântul Chiril distinge clar conceptele de „esență” – sau „natură” – pe de o parte și pe de cealaltă parte de „ipostas.” O singură natură divină este cunoscută „în trei ipostase independente.” Bineînțeles „nu numai că este cunoscută” ci și „există.” Numele treimice indică diferențele reale și trăsăturile existenței ipostatice. Ipostasele treimice diferă în realitatea lor obiectivă. Fiecare există în felul său – ἰδίως – și este ceea ce este. În adăugare ele sunt consubstanțiale. Această consubstanțialitate semnifică nu numai o unitate abstractă sau identitate de natură ci și o interpretare perfectă și întracomunicare cu Persoanele divine, τὴν εἰσάπαν ἀναπλοκὴν. Prin urmare fiecare persoană este cunoscută în cealaltă persoană, din moment ce pentru toată unicitatea existenței lor ele locuiesc „esențial una în alta,” ἐν ἀλλήλοις ἐνυπάρχοντες οὐσιωδως. Numele trinitare sunt relative și indică întrarelația ipostaselor. În Sfânta Treime nu există alte diferențe decât diferențele ipostatice. În această descriere a Treimii Sfântul Chiril rămâne în limitele teologiei capadociene. Pentru el, unitatea divină înseamnă o identitate perfectă de naturi și o legătură indisolubilă între ipostase. Această unitate a naturii divine și a vieții divine se manifestă în unitatea perfectă a voinței și actelor divine și împărăția și puterea Sfintei Treimi este unită peste toți, căci totul este inseparabil din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

### *Biserica ca și reflecție perfectă a Treimei necunoscute*

Unitatea cognoscibilă treimică a realității Treimii și a vieții găsește – și trebuie să găsească – reflecția sa perfectă și asemănarea în Biserică. Hristos îi conduce pe cei care cred în el la o unitate duhovnicească „astfel că unanimitatea indivizibilă a unanimității, concordantă în toate, reflectă tratatele unității esențiale și naturale care este concepută în Tatăl și în Fiul. Unirea de iubire și asemănare a celor care cred reflectă identitatea esențială și interpretarea persoanelor Sfintei Treimi., căci există o anumită „unitate naturală”

cu care suntem legați unul de altul și lui Dumnezeu în Hristos și prin Hristos. Astfel, din moment ce fiecare din noi este în „propriul său ipostas și limită” și este distins unul de altul în trup și suflet ca și o personalitate specială,” noi suntem esențial uniți în unitatea trupului lui Hristos – prin euharistie. Am devenit „co-corporali” unul cu altul prin Hristos care locuiește în noi prin carnea sa. „Nu este clar că noi toți constituim o entitate,” concluzionează Sfântul Chiril, „fiecare din noi și în Hristos?” Din nou suntem uniți într-o unitate a Duhului – percepând „reprezentăția extra-terestră a Duhului Sfânt, care a fost unit cu noi.” „Așa suntem toți în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt: una în identitatea caracteristicilor, prin aceeași religie, prin comuniune cu carnea lui Hristos și prin comuniune cu Duhul Sfânt.” Deși similaritatea este incompletă, Biserica, ca și o unitate de unanimitate și pace, este într-un anume fel cea mai bună imagine a unității divine – un chip indicat de Hristos în rugăciunea lui pontificală: la fel cum Tu Părinte ești în mine și eu în Tine pentru ca ei să fie în noi.” (Ioan 17; 21).

### *Revelația lui Dumnezeu ca și Tată și semnificația ei trinitară*

Triunitatea Dumnezeirii la care s-a făcut aluzie în Vechiul Testament a fost descoperită de Hristos în Noul. Revelația că Dumnezeu este Tată este o revelație a Treimii, paternitatea presupunând Filiațiunea și Tatăl este Tatăl Fiului. Numele Tatălui este numele ipostasului și arată relația primei persoane cu a doua și a treia. Tatăl este numit Sursa și Începutul, căci El este rădăcina și sursa Divinității, în timp ce numele Sursei semnifică aici numai „venirea dintr-o realitate obiectivă.” Conceptele de timp și schimbare nu sunt aplicabile vieții divine. Prin urmare, toate trăsăturile ipostatice și relații trebuie concepute ca fiind veșnice și imutabile. Nu există spațiu între Divinitate și Paternitatea primului ipostas și veșnicia paternității indică veșnicia nașterii divine inefabile; adică, veșnicia Fiului.

Veșnicul Fiu este născut din veșnicul Tată. El nu „vine în ființă,” nu se ridică, dar în toată veșnicia „a fost” și locuiește în Tatăl ca și într-o sursă. El a existat veșnic în El ca și în *Logos*, Întelegiune, Forță, Imprimare, Reflecție și Chip. Acestor ultime atribute, atributele apostolice favorite ale Sfântului Atanasie, Sfântul Chiril le atribuie o semnificație specială – în particular ele exprimă clar consubstanțialitatea perfectă și sfințenia egală a Tatălui și a Fiului. Ca și Chip, reflecție și „contur” al ipostasului Tatălui, Fiul este inseparabil de cel a cărui reflecție este, deși El se găsește în el și îl are pe Tatăl în sine, printr-o identitate perfectă de natură și trăsături – „El se găsește natural în Tatăl.” Fără identitatea perfectă de caracteristici nu ar exista nici o precizie în reflecție și schiță. Fiul este de la Tatăl și din Tatăl și nu afară din El și El nu și-a primit propria existență în timp. El se găsește în esență și iradiază din ea ca și razele din soare. Nașterea este un act al naturii – τῆς φύσεως – și nu un act al voinței. Aceasta este ceea ce distinge nașterea de creație. Fiul locuiește „în sâmurile Tatălui” ca ceva „ceva care a existat în și cu Tatăl,” ὥς ἐνυπόρχων. Prin urmare Tatăl este contemplat și „manifestat” în Fiul ca și un fel de oglindă în „chipul său natural și esențial,” ca și în chipul propriei esențe. Fiul este numit o schiță sau un contur. Astfel, pentru Sfântul Chiril „consubstanțialitatea” înseamnă nu numai o similaritate generică și comunitate de caracteristici ci și o *unitate de viață* perfectă și indivizibilă. Conceptele de „naștere,” „schiță” și „contur” se acordă și se explică unul pe altul. Schița și conturul arată similaritatea perfectă de caracteristici, în timp ce nașterea arată la originea „din esență” și „co-abitatea naturală cu Tatăl.” Ipostasul unic al Persoanei nu este șters în „ipostas” sau „unitate naturală”: cu unitatea de esență a Tatălui și a Fiului. Fiecare locuiește „în propria persoană” – ἐν ἰδίῳ προσώπῳ – și într-o existență specială – ἰδιαιστώτως – dar fără separare – dintr-o dată unite și separate.

*Logosul sau Cuvântul Tatălui*

În Sfântul Chiril nu găsim asemănare în terminologia trinitară și deși cea mai târzie folosință capadociană este frecvent folosită de Sfântul Chiril, el folosește termenii mai timpurii din Sfântul Atanasie și controversa niceiană. El folosește tot agregatul conceptelor și atribuie să substanțizeze și să discearnă consubstanțialitatea perfectă a Fiului și a Logosului.

Fiul este Creatorul și Constructorul lumii, inseparabil față de Tatăl și de Duhul Sfânt, Începutul și organizatorul a tot ceea ce este ridicat și creat. Nu există nimic secundar și subordonat activității creative a Fiului. Din contră, se proclamă stăpânia peste toate. „Din moment ce prin natură El este viața, el dă diversiv ființei existență, viață și mișcare. Nu că prin intermediul diviziunii sau înstrăinării el intră în existența care are naturi diferite – creatura este diversificată prin înțelepciunea și puterea inafabilă a creatorului. Una este viața tuturor, care intră în fiecare ființă cât se potrivește și cât se poate percepe. Pentru aceasta spune Evanghelistul „ceea ce s-a făcut a fost viața în el.” (Ioan 1, 3, 4). Astfel, aparent, a fost cea mai veche citire a linilor evanghelice. Au fost schimbate în epoca post ariană. Tot ceea ce există are viață în Logosul. O creatură vine în ființă și este animată prin contactul și comuniunea cu viața și existența creată își are viața și existența în Logosul. Fiul nu numai că cheamă creatura la existență ci și menține ceea ce a venit în ființă prin sine” ca și cum ar adăuga ceea ce prin natură nu are o existență veșnică și devenind Viață pentru ființă rămânând în întregime în limitele naturii.”

Existând în creatură prin comuniune – *διὰ μετοχής* – și dând viață, Logosul, transcede slăbiciunile ființelor create care au venit în ființă și care sunt subiectul distrugerii și „crează veșnicia artificială pentru ele.” Logosul este prin natură viață și Viață din Sine și prin urmare este viață pentru toată creația. Prin lumina Logosului creaturile vin în ființă din întunericul non-existenței. Existența creată vine în ființă „și lumina luminează în întuneric.” Prezența



Logosului în creație nu epuizează limita între El și creaturi. Din contră, această limită devine din ce în ce mai clară pentru noi când se descoperă că creația există și trăiește prin comuniune cu ceva diferit de ea – numai prin comuniunea cu Viața existentă prin sine.

Creația este un act inscrutinabil al voinței lui Dumnezeu și forța creativă este distinctă numai din Dumnezeu. Creația are o natură diferită decât cea a lui Dumnezeu din moment ce are un început și un final. Numai bunătatea lui Dumnezeu o protejează de instabilitatea naturală. Aceste meditații ale Sfântului Chiril ne reamintesc destul de mult de învățătura lui Atanasie în lucrarea sa *Despre întrupare*. Dimpreună cu Sfântul Atanasie, Sfântul Chiril respinge reprezentarea lui Filon a Logosului ca și un „intermediar” între Dumnezeu și lume în actul creării și în formarea creaturilor. Nu există nimic intermediar între Dumnezeu și creație, nici „o natură de mijloc” sau ființă. Numai Dumnezeu este mai presus de creație, în timp ce restul „se pleacă jugului sclaviei.”

### *Duhul Sfânt*

Sfântul Chiril și-a dezvoltat doctrina sa despre Duhul Sfânt în detaliu. Pentru motive polemice el insistă asupra naturii divine a duhului. Duhul Sfânt este al lui Dumnezeu și este Dumnezeu – consubstanțial cu tatăl și cu Fiul – și nu este în nici un caz mai de jos și mai mic decât ei în demnitate. Duhul Sfânt are esența care le depășește pe toate fiind „natura cea mie curată și mai pură.” El este Dumnezeu din Dumnezeu, „Înțelepciune și putere,” *ἀπολογισμὸς σοφίας καὶ δυνάμεις*. Prin urmare Duhul Sfânt ne unește în natura divină și mișcându-se în noi și dumnezei prin har. Prin Duhul Sfânt Dumnezeu locuiește în oameni. Duhul Sfânt este o plenitudine a tuturor binecuvântărilor și sursa frumuseții, Duhul adevărului, vieții, înțelepciunii și puterii. *Duhul Sfânt purcede din Tatăl* și chipul acestei procesiuni divine nu ne este descoperit și nu poate fi cunoscut de noi. *Purcizându-se din Tatăl*, Duhul locuiește în esența Tatălui, căci Duhul purcede „indivizibil și indisolubil” și este propriul duh al

Tatălui. În virtutea acestei consubstanțialități percete și indivizibile a Sfintei Treimi, Duhul Sfânt este și o „proprietate” a Fiului unită cu esența Fiului. Prin natură Duhul Sfânt este „înnăscut” și aparține Fiului, louind în El natural. Duhul Sfânt este Duhul „potrivit” al Tatălui. Și mai mult, Duhul Sfânt există ipostatic prin sine. În virtutea acestei identități de naturi, Duhul este inseparabil față de Fiul și prin natură *purcede din El*. Sfântul Chiril încearcă să accentueze consubstanțialitatea deplină și indivizibilitatea Fiului și a Duhului: „împărtășindu-se în esență de binecuvântările naturale ale Tatălui. Fiul are Duhul în același fel cum ar trebui înțeles pentru Tatăl – nu ca ceva străin sau extern lui.” Prin urmare, el își trimite Duhul în lume sau varsă din Duh.

### *Purcederea Duhului Sfânt*

Vorbind despre *purcederea prin Fiul*, Sfântul Chiril nu voiește să investigheze sau să definească chipul „procesionii inefabile” ci încearcă să confirme adevărul consubstanțialității și pe de altă parte să definească relațiile între activitățile în lume a Duhului și a Fiului Întrupat. În alte cuvinte, Sfântul Chiril încearcă să elucideze înțelesul trimiterii Duhului Sfânt din cer și a pogorării Duhului Sfânt în lume cîn legătură cu misiunea răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu. Mântuitorul vorbește despre Duhul ca și „un alt Mângăitor” cu scopul de a distinge Duhul de sineși pentru a arăta ipostasul unic sau special al Duhului Sfânt. În adăugare, Fiul îl numește pe Duhul Sfânt „Duhul adevărului” și evident „accentuează aceasta” cu scopul de a certifica că Duhul aparține estebței sanu anturii divine. „Astfel că ucenicii vor vedea că el nu a promis să le dea inspirația unei forțe străine și eterogene, ci chiar pae sine într-o formă diferită. Pentru a împlinii acest lucru, Fiul îl numșete pe Duhul Sfânt Duhul Adevărului; adică, propriul său duh, căci Duhul Sfânt nu este conceput ca ceva străin esenței unuia născut ci purcede antural din Fiul și cu privire la identitatea naturilor, Duhul Sfânt nu este ceva diferit în comparație cu Fiul, deșim Duhul Sfnt

este conceput ca ceva cu o existență independentă. Astfel expresia „Duhul Adevărului” ar trebui să ne conducă la o cunoaștere completă a adevărului. Cel care cunoaște adevărul, Duhul Sfânt nu v-a împărții taina adsevăului în întregime. „El nu v-a spune nimci care să mă contrazică și nici nu vă v-a predica o doctrină străină, căci el nu v-a introduce nici un fel de lege de a sa. Din moment ce el eswte Duhul și mintea mea, el v-a spune cele ale mele. Mântuitorul spune acestea nu ca să ne considere secundari, după cum pretind unii ignoranți, ci din contră, Mântuitorul a spus aceasta din dorința de a dovedii ucenicilor lui că din moment ce Duhul sfânt nu a fost nimci diferit, *cu privire la consubstanțialitate*, și acest duh v-a acționa și vorbi în același fel. În cele din urmă, „Duhul Sfânt nu v-a spune viitorul la fel ca și cum acesta nu ar exista în mine și nu ar origina prin mine și nu a fost din aceeași esneță din care sunt și eu.”

Sfântul Chiril are în minte „unitatea naturală” a Fiului și Duhului și unitatea lor de misiune care rezultă din ele. În virtutea consubstanțialității trinitare, Duhul Sfânt fiind de un „chip pur” al Tatălui este și „asemănarea naturală” a Fiului. Prin urmare, în Duhul care a a fost trimis de la Tatăl, Fiul iluminează pe ucenicii săi și îi învață și intră la ei prin Duhul.”

### *Diferența între Sfântul Chiril și Augustin cu privire la doctrina procesiunii Duhului Sfânt*

A vedea abordarea Sfântului Chiril a noțiunii lui Augustin de procesiune a Duhului și a egala expresia Sfântului Chiril δι' οὐοὺ cu *filioque* a gândirii Sfântului Chiril și acest lcuru este egalat de mărturia Sfântului Chiril. În *Anatama a noua* împotriva lui Nestorie Sfântul Chiril i-a condamnat pe cei care spun că Domnul Iisus Hristos este mărit prin Duhul, folosind propria putere ca și pe ceva străin – ἀλλοτριᾱ – și prin el puterea de a cucerii duhurile necurate și a crea în oameni semne divine și nu spunem, din contră, că

Duhul, prin care a lucrat aceste semne este un Duh *potrivit* – ἰδιωτικ – să fie anatema.”

Binecuvântatul Teodor a observat o opoziție cu aceasta: „dacă Chiril a numit Duhul potrivit Fiului în sensul că este conatural cu Fiul și purcede din Tatăl, atunci suntem de acord cu el și recunoștem expresia ca fiind ortodoxă. Dacă Chiril (folosește numele) în sensul că Duhul își are existența din Fiul sau prin Fiul, atunci respingem această expresie ca fiind blasfemiatoare și lipsită de evalvie.” Sfântul Chiril a confirmat în replica sa că nu a voit deloc să spună „lipsit de evalvie” cum s-a sugerat de către Teodoret dar a voit să accentueze că Duhul nu este străin Fiului *fiindcă* Fiul se împărtășește de toate cu Tatăl.” *A Noua anatema* își are un conținut hristologic și în ea Sfântul Chiril respinge noțiunea falsă a relației lui Hristos prin natura sa umană cu Duhul ca și pe ceva „străin” naturii sale. Ca și o relație a acesteia, Sfântul Chiril avansează gândul „posesiunii” sau a „afinității” și a Logosului Întrupat.

Sfântul Chiril intenționează să spună: Hristos și Duhul Sfânt au o relație care diferă de ceea ce există între sfinți și Duhul Sfânt. Hristos nu numai că primește Duhul prin umanitate sa dar El își dă Duhul ca Dumnezeu de dragul nostru și pentru sfințirea cărnii sale, ca și o temelie a naturii noastre. Fiul primește Duhul de la sine, „primește Duhul propriu și și-l dă ca Dumnezeu.” Punctele de vedere ale Sfântului Chiril cu privire la acest subiect nu s-au schimbat niciodată și el nu și-a pus niciodată datoria de a investiga noțiunea de procesiune „*prin Fiul*.”

În mărturisirea sa trinitară Sfântul Chiril sumarizează lupta și munca sa teologică. Nu sunt multe noi și originale. Tot interesul și toată semnificația acestei teologii trinitare stă în această lipsă de originalitate. El ne arată un exemplu al lumii teologice medii din secolul al cincilea. Doctrina sa despre Logosul în creație merită o atenție specială – acesta este cel mai bun capitol în istoria învățăturii creștine antice despre Cuvântul, despre *Logos*.

## Întruparea

Chiar și în primele lucrări gândirea hristologică a Sfântului Chiril începe dintr-un chip concret și real al lui Hristos, chipul implementat în Evanghelii și menținut în Biserică. Acesta este chipul Dumnezeuului om, *Logosul* sau Cuvântul întrupat, care s-a pogorât din ceruri și a devenit om. Cu o claritate perfectă Sfântul Chiril definește și descrie înțelesul întrupării chiar și în primele sale lucrări, în special exegeza la *Evanghelia Sfântului Ioan*. „Cuvântul s-a făcut carne” – aceasta înseamnă că a devenit om și s-a numit Unul Născut. *A devenit carne*, explică Sfântul Chiril, „să nu creadă cineva că a apărut în același fel profeților și sfinților. În adevăr, Logosul a devenit carne; adică a devenit om.”

Când s-a întâmplat aceasta *Logosul* sau Cuvântul nu și-a părăsit natura divină imutabilă și potrivită și nu s-a făcut carne. Divinitatea Logosului nu a fost în nici un caz diminuată de Întrupare. Odată cu Întruparea Fiul lui Dumnezeu nu și-a pierdut demnitatea divină, nu a renunțat la cer, nu s-a despărțit de Tatăl. Pentru a asuma o diminuare a divinității Logosului în timpul întrupării ar însemna ca tot sensul Întrupării să fie distrus, căci aceasta ar însemna că întruparea nu a reușit în combinarea naturii divine cu cea umană. Prin natură Logosul este Dumnezeu în carne și cu carne și Logosul are carnea ca și a Sa și ca și ceva care diferă de ea. Când Fiul lui Dumnezeu, în forma unui om, „luând chipul unui sclav” a locuit și s-a amestecat cu oamenii pe pământ, mărirea divinității sale a umplut cerurile la fel ca mai înainte și a locuit cu Tatăl – și am văzut mărirea lui, mărirea Unuia Născut al Tatălui.”

Demnitatea divină a Logosului întrupat rămâne inviolabilă. „Pentru acest motiv,” observă Sfântul Chiril,” deși evanghelistul spune că Logosul a devenit carne, el nu pretinde că Logosul a fost cucerit de slăbiciunile cărnii sau că Logosul a fost scutit de mărirea și puterea sa primordială, în timp ce în curând a devenit îmbrăcat în trupul nostru slab și lipsit de mărire,” când s-a smerit pe sine la frățietatea cu sclavii și creaturile. Din contră, în Hristos natura

servilă este eliberată, urcând la o unitate tainică cu cel care a acceptat și a purtat „chipul unui sclav” și prin înrudirea cu el demnitatea sa divină se extinde la toți dintre noi, se transferă la toată umanitatea. Căci „noi suntem toți în Hristos și persoana generală a umanității își ridică persoana și îmbogățește pe toți cu bunăstare și mărire prin consubstanțialitatea naturii sale cu oamenii.”

Acesta nu a fost un fel de „al doilea Fiu” cu unul și același fiu al Tatălui, care și-a asumat de dragul nostru carnea umană – „desăvârșit prin natura divinității și smerit în termenii umanității.” „Toată taina Întrupării se găsește în smerenia și umilința Fiului lui Dumnezeu,” scrie sfântul Chiril. Prin această *kenoză*, prin această smerenie inefabilă și voluntară, Logosul întrupat ocupă „un loc de mijloc” între Dumnezeu și umanitate, între divinitatea de sus și umanitate. Prin el, ca și printr-un intermediar „venim în contact cu Tatăl.” Căci el ne are și pe noi în sine, din moment ce El își asumă natura noastră, „transformând-o în propria sa viață printr-un fel de combinație inefabilă. Cu trupul său pământesc, care a devenit trupul Logosului, El a fost concomitent Dumnezeu și om și a combinat în Sine ceea ce a fost prin natură divizat și separat. Prin natura cărnii; adică, umanitatea lui Hristos, este ceva diferit, ceva care diferă de ceea ce există la Tatăl și în Tatăl Logosului întrupat al lui Dumnezeu. În același timp „înțelegem Logosul ca ceva unit cu propri Sa carne.”

În această „pogorâre” inefabilă – συνδρομή – și „unitate” – ἐνωσις – se cuprinde toată taina lui Hristos – „unul din doi” – ἐν τοῖς ἀμφότεροις. Hristos Fiul lui Dumnezeu are o persoană și un ipostas și tot ceea ce se spune în evangheliile se referă la *acest ipostas singur* al Logosului întrupat. Sfântul Chiril ilustrează aceasă unire prin exemplul unirii indivizibile a trupului și a sufletului într-o persoană vie – ele diferă una de alta dar nu își permit izolare. Trupul și sufletul sunt folosite pentru ca să compună un singur om. Scripturile inspirate divin predică un singur Fiu și Hristos. „Atâta vreme cât el este Dumnezeu Cuvântul, el este conceput ca și ceva

diferit de carne; și atâta vreme cât El este carnea, El este conceput ca ceva diferit de Logosul. Atâta vreme cât El este Logosul, care este una cu Dumnezeu Tatăl, devenit om, trebuie să ne debarasăm de aceste altceva-uri din punctul de vedere al unificării și condescensiunii inefabile. A existat un singur fiu mai înainte de a fi combinat cu carnea și după ce a fost combinat cu carnea.” Hristos nu trebuie divizat într-o „dualitate de fii” și nu trebuie să rupem umanitatea proprie „Logosului” de „adevărata Filiațiune.” Hristos a fost un om autentic și complet – τέλειος ἄνθρωπος – un om întreg, compus dintr-un trup și un suflet rațional. El a fost un om prin aparența externă sau prin reprezentăția minții, deși nu a fost un “om simplu” – ψιλός ἄνθρωπος.

El a fost un om autentic și natural și avea tot ceea ce este uman cu excepția păcatului. El a asumat “toată natura omului” și în aceasta constă tot înțelesul misiunii sale răscumpărătoare, căci după cum se exprimă Sfântul Chiril urmându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz “ceea ce nu poate fi asumat nu poate fi mântuit.” În Hristos carne ape care a asumat-o este transformată în “calitatea potrivită” a Logosului dădător de viață, aidcă în viață care devină dătătoare de viață. Aceasta ne învie. “Inefabil și dincolo de rațiunea umană Logosul, combinând cu carnea lui și mișcându-se tot în spre el, prin puterea sa el îi poate învia pe toți cei care au nevoie de viață. El a exislat putrefacția de la noi și ne-a scăpat de moarte, care și-a luat puterea ei apsura noastră din cauza păcatului. La fel cum cineva i-a o scâteie și răspândește pleavă pe ea ca să păstreze rădăcina, la fel și Domnul Iisus Hristos prin carnea sa ascunde viața în noi și inserează nemurire ca și o rădăcină care distruge putrefacția complet.”

Unirea indivizibilă și “interpenetrarea” divinității și a umanității complete în ipostasul și persoana singură a lui Hristos, care transformă natura umană în sfințenie și nepicire, îndeplinește o transformare similară și în oameni, în măsura unificării lor cu Hristos, căci natura uamă este consacrată substanțial și transformată în Hristos. În descrierea persoanei lui Hristos,

Dumnezeul Om, ca fiind două nature care sunt în același timp unite indivizibil, Sfântul Chiril la fel ca și Sfântul Atanasie, este condus de *motive soteriologice* și în general el este foarte aproape de Sfântul Atanasie în hristologia sa. Numai “Hristosul singur,” Logosul întrupat, poate fi adevăratul Mântuitor și Răscumpărător, nu “un om ales de Dumnezeu,” căci mântuirea stă mai întâi în darea vieților creaturilor și prin urmare Viața existentă prin sine poate fi revelată indivizibil în acea că este supusă decăderii. Sfântul Chiril îl numește pe Hristos Noul Adam și accentuează comunalitatea și frățietatea tuturor persoanelor cu el prin umanitate. El dă principalul accent nu pe această unitate înăscută cu prin unitatea care este adusă în credincioși prin această unire tainică cu Hristos în timpul comunității cu trupul dător de viață.

În taina Sfintei Euharistii suntem uniți cu Hristos, fuzionând cu El ca și bucățile de ceară moale. Noi nu suntem doar uniți cu el prin întrupare sau prin iubire ci în esență, “fizic” și chiar corporal, ca și crengile unei vițe de vii. Și la fel ca și un fragment vom doșpii aluatul, Sfânta Euharistie dospește tot trupul, îl plămădește în sine și îl umple de putere “astfel că Hristos locuiește în noi și noi în el, căci există justificare pentru a spune că drojdia se găsește în tot aluatul în același fel. Prin Sfânta carne a lui Hristos ne penetrează viața” și orice ființă umană este transformată în viață veșnică și umanitatea creată pentru viață veșnică este dincolo de moarte și este eliberată de mortalitatea care a intrat la noi prin păcat.

*Persoana singură sau ipostasul lui Hristos din credință și experiență*

Pentru Sfântul Chiril Persoana singură sau ipostasul lui Hristos ca și Logos întrupat nu este un adevărat abstract sau speculative la care se ajunge prin raționament – aceasta este o mărturisire adevărată a credinței, o descriere a percepției și a



experienței. Mai întâi, Sfântul Chiril percepe pe Hristosul cel singur din scripturi. “Din moment ce Unul Născut, Logosul lui Dumnezeu a devenit carne, el a devenit subiectul diviziunii și descrierile lui provin dintr-o percepție duală. Deși descrierile lui s-au dublat, El a rămas aceeași în toate aspectele și din această unire cu carnea, El nu poate fi împărțit în două.”

Chipul Evangheliei combină tainic mărirea Unuia Născut cu obișnuitul naturii umane, care între timp au ascuns ființa supranaturală a Logosului. Pentru credincioși, mărirea supranaturală strălucește prin viziunea sclavului încă de la început. Pentru Sfântul Chiril percepția directă descoperă “interpenetrarea trăsăturilor” și el merge dincolo de limitele experienței când transformă numele dintr-o natură la alta, căci natura umană potrivită Logosului i se cuvine numai Lui.

### *Nestorie și negarea unității ontologice al lui Hristos*

În erezia lui Nestorie, Sfântul Chiril a văzut o negare a celei mai adevărate și combinații ontologice a supranaturalității și a naturii umane în Hristos, o negare a unui Hristos singur și predare a lui într-o “dualitate de fiu.” Aceasta este de la ce deviază el. El arată la concluzile distructive predeterminate de o astfel de sfârșire și care sunt legate de soteriologie. Mai presus de orice, el accentuează “interpenetrarea supranaturală” și unirea. Aici el explică că Dumnezeu Logosul este începutul și centrul acestei unități: “spunem că Logosul, unul născut Fiu al lui Dumnezeu este născut inefabil din esența lui Dumnezeu Tatăl, este creatorul tuturor veacurilor, prin care vine totul și în care este totul; la sfârșitul acestor zile, prin bunăvoința Tatălui, El a primit sămânța lui Avraam după Scripturi, și-a luat carne și sânge – adică a devenit om, a primit carnea și a făcut-o a sa și carnea a sa a născut din Maria, Sfânta Maică a lui Dumnezeu.” În alte cuvinte, *întruparea este un fenomen și o acțiune a lui Dumnezeu* și în primirea și acceptarea

umanității. Dumnezeu *Logosul* este singurul *subiect care a acționat în întrupare*; Logosul s-a născut ca și un om dintr-o femeie.

Sfântul Chiril a văzut un *dochetism distinctiv* în interpretarea lui Nestorie, un dochetism care privea divinitatea care implica că Întruparea este o simplă iluzie și că dualitatea este unită în Hristos numai în percepția noastră sintetizatoare. “Dacă,” gândește sfântul Chiril, “Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu după ce a devenit om din David și Avraam, a asistat această dezvoltare (în pântecul fecioarei Maria), s-a unit cu sine, l-a însoțit la moarte și după ce a înviat din morți, l-a ridicat la ceruri și a șezut de-a dreaptă Tatălui, atunci sfinții părinți au vorbit în deșert, după cum învățăm noi și Sfintele Scripturi, că el a devenit om. În acest caz, toată taina Întrupării este distrusă complet,” căci se dovedește că nu a fost cazul lui Dumnezeu de a se smerii în chipul unui rob, ci cazul unui om care s-a ridicat la supremația și mărirea divină – *adică mișcare în jos nu în sus*.

Din contră, Sfântul Chiril insistă formal că Hristos nu este “*un om ales de Dumnezeu*” – ἀνθρώπος θεοφύρος – care poartă sau îl îmbrățișează pe Dumnezeu, ci mai mult, *Dumnezeu întrupat*. “Nu este omul care a acces la turnul din noi, ci Dumnezeu, care a apărut în unanimitate. Unul născut *a devenit om* și nu și-a asumat pur și simplu omul. Logosul *a devenit* uman și nu pur și simplu și-a asumat omul. Logosul a devenit uman și prin urmare Hristos este unul. Aceasta este unitatea vieții și a actelor sale și numai pentru acest motiv Logosul răscumpără. Hristos a iubit, a suferit și a murit ca “Dumnezeu în carne” – ὡς θεὸς ἐν σαρκί, nu ca om. “Profesăm,” i-a scris Chiril lui Nestorie din partea sinodului, “că Fiul care a fost născut din Dumnezeu Tatăl și este unul născut al lui Dumnezeu, deși prin natura sa El este impasiv, a suferit în carne pentru noi, după Scripturi și în trupul său crucificat și-a asimilat suferințele proprii sale cărnii. Prin bunăvoința lui Dumnezeu, El a acceptat moartea pentru toți dându-și propriul său trup, deși prin natura sa El este viața și învierea. Aceasta a făcut-o pentru ca gustând moartea în propria sa carne – el prin puterea sa inefabilă să fie primul născut

din morți și primele fructe ale celor care au murit și care le v-a deschide calea pentru dobândirea nemuririi pentru natura umană.”

### *Enipostasul în Hristos*

Aceasta nu înseamnă că suferința a fost transferată divinității. Sfântului Chiril îi sunt evidente impasivitatea și imutabilitatea naturii divine. În întrupare Logosul inalterabil a rămas ceea ce este, a fost și v-a fi și nu a încetat în a fi Dumnezeu. În “sensul Întrupării Logosul a devenit carne și suferința îi aparține *propriei umanități a Logosului* care nu există în izolare sau prin sine. *Umanitatea lui nu îi aparține lui ci Logosului*. Pentru Sfântul Chiril ceea ce este decisiv este conceptul de asumare – ἰδιopoιοις – care a fost remarcat deja de Sfântul Atanasie. Trupul lui Hristos, care a fost primit din fecioara și este consubstanțial cu noi, îi este propriu Logosului în același fel în care vorbim de propriul nostru trup – ἰδιον σωμα. Conceptul de „asumare” anticipă doctrina mai târzie a Sfântului Chiril a umanității „en-ipostaziate” în Hristos, care a fost dezvoltată subsecvent de Leonțiu al Bizanțului. Dumnezeu Logosul a fost născut din fecioara și-a dat trupul și sângele pentru noi și „a asumat și a experimentat moartea în carnea sa.” Cu o astfel de înțelegere, numind-o pe Fecioară *Theotokos*, lucru negat de Nestorie, *devine nu numai admisibil ci și necesar*, căci Cel care s-a născut din Fecioara a fost Dumnezeu întrupat, nu un om unit extern cu Dumnezeu.

### *Prima respingere a apolinarianismului*

Sfântul Chiril a respins decisiv și brusc apolinarianismul. El s-a ridicat împotriva lui Apolinarie destul de timpuriu. Atât de devreme ca și exegeza sa a *Evangeliei Sfântului Ioa*n Sfântul Chiril accentuiază „integritatea” umanității în Hristos și prezența „minții și sufletului rațional” în Hristos ca și subiectul tristeții și al slăbiciunii umane. Și aici el respinge orice confuzie a cărnii cu divinitatea și orice transsubstanțiere a cărnii în natura divină. Sfântul

Chiril a reprezentat întotdeauna combinația divinității și a umanității ca fiind „neamenstecate” și „nealterate” – ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως. Cuvântul s-a făcut carne – nu prin transpoziție și aplicare, nu prin amestecarea esențelor, οὐ κατὰ μετασταςιν ἢ τροπῇν.

În celebra sa „a doua scrisoare” către Nestorie Sfântul Chiril profesează: „nu spunem că natura Logosului se schimbă și devine carne. Nici nu spunem că s-a așezat într-un om întreg care constră din trup și suflet. Noi spunem că Logosul, *unindu-se ipostatic* cu un trup, animat de un suflet rațional, a devenit om inefabil și într-un fel dincolo de înțelegerea noastră. El a fost făcut Fiul omului nu prin voință și favoare, nu prin acceptarea persoanei – sau a rolului. Nu presupunem căi diferențele între anturi au fost distruse în această unificare ci că această unificare inefabilă și inexplicabilă divinității și a umanității a rămas *perfectă*; adică completă, apărându-ne ca un singur Domn Ius Hristos și Fiu. Astfel spunem că cel care a fost născut și fost născut din tatăl mai înainte de toate veacurile și a fost născut dintr-o femeie de carne – nu este ca și cum această natură divină a primit începutul existenței în Sfânta Fecioară sau după nașterea sa din Tatăl a avut nevoie să fie născut din ea. Căci ar fi cutezător și frivol să spunem că cel care mai înainte de toate veacurile a locuit cu Tatăl mai avea nevoie să se nască cu scopul de a își începe existența. Din moment ce a fost născut dintr-o femeie de dragul nostru și de dragul mântuirii noastre, unind natura uamnă cu El ipostatic, spunem că a fost născut ca și carne. El a fost născut ca și carne, asumându-și natura pe care a născut-o. Așa profesăm suferința și învierea sa. Nu spunem că Logosul lui Dumnezeu prin natura sa s-a spus loviturilor și rănilor și a altor injurii fiindcă natura divină, fiind necorporală, nu este capabilă de suferințe – ci ceea ce spunem este că din moment ce trupul său a fost subiectul acestor afecțiuni și că *trupul îi aparține lui*, Logosul a suferit äentru noi fiindcă Impasivul a fost într-un trup suferind.”

Această mărturisire este considerată pe bună dreptate cea mai remacabilă din lucrările Sfântului Chiril din cauza clarității și

lucidității de gândire. Ceea ce este caracteristic aici este accentul insistent pe „asumarea cărnii,” cu privire la faptul că carnea *aparține* Logosului și tot ceea ce a experimentat și suferit în umanitate se leagă de natura *proprie* a Logosului. Plinătatea umanității în Hristos nu este în nici un fel limitată sau slăbită. Aceasta este *umanității Logosului* și nu o „persoană” umană specială. În acest sens Logosul întrupat este una cu propria carne, unul din doi, din două esențe, din două lucruri diferite, din două lucruri complete – ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιων ἐνὰ ὄντι. Prin această afirmație a unității Sfântul Chiril explică și apără realitatea ontologică sau „adevărul” Întrupării. Aici el este ghidat mai întâi de orice *de motive soteriologice*.

Sfântul Chirileste condus întotdeauna de doctrina soteriologică patristică că „ceea ce nu este asumat nu poate fi răscumpărat,” tot ceea ce nu este penetrat ontologic de natura și persoana divină nu poate fi transformată, transfigurat și nu poate fi îndumnezeit.

### *Baza și esența atacului său asupra hristologiei antiohiene*

Sfântul Chiril elucidează și apără adevărul experienței și credinței, nu o schemă logică sau o teorie individuală. El nu argumentează împotriva formulelor sau schemelor teologice. El a fost acuzat pe nedrept de captarea cuvintelor și de a nu vroi să înțeleagă că Nestorie și alți „estici” au gândit corect dar au exprimat credința lor într-un limbaj teologic diferit. Ceea ce se pretinde este că ei au gândit incorect sau în orice caz fără acuratețe și că felul „estic” de a percepe lucrurile a prevenit o percepție exactă unității persoanei Dumnezeuului om. Majoritatea, „tendința” estică față de „diferențiere” l-au pătruns ca fiind periculoase și încăpățănarea „esticilor” nu făcea decât să tindă să le justifice susăciunile lor. El nu a căutat și nu a ales cele mai bune cuvinte și nu s-a exprimat cu precauție și precis. Aceasta arată că el nu purta atât de mult o dispută teologică cât susținea o dezbatere a credințelor. El începe cu contemplarea și nu cu ideile. În aceasta stă puterea lui. Motivele

soteriologice determină complet conținutul celebrelor „*capitole*” sau „*anateme*.” El își conduce apărare sa împotriva „esticilor” pe teren soteriologic și în aceasta el este un succesor credincios al Sfântului Atanasie.

În argumentele sale soteriologice Sfântul Chiril cel mai frecvent se bazează pe două texte de bază. Primul este din Evrei 2; 14: „din moment ce copii s-au împărtășit de sânge și trup și El s-a împărtășit de aceeași natură pentru ca prin moarte să distrugă pe cel care are stăpânia morții adică pe diavolul...” A doua este din Romani 8; 3: „căci Dumnezeu a făcut ceea ce legea, slăbită prin credință nu putea face: trimitându-și propriul său fiu în asemănarea unei cărnii păcătoase și pentru păcat, el a condamnat păcatul în carne.” În adăugire la aceste două texte, Sfântul Chiril citează adesea II Corinteni 5; 15: „Hristos a murit pentru toți, pentru ca cei care trăiesc să nu mai trăiască pentru ei ci pentru cei pentru care de dragul lor au murit și s-a ridicat din morți.” În alte cuvinte, pentru Sfântul Chiril, Mântuitorul este mai întâi de orice marele preot. Soteriologia Sfântului Chiril este în mare parte soteriologia *Epistolei către Evrei*.

Din nou, aceasta arată influența Sfântului Atanasie. La fel ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Chiril presupune că Întruparea și viața între umanitate ar fi fost destul pentru ca dacă Mântuitorul ar fi fost un învățător să ofere un exemplu. Dar era necesar să se distrugă moartea și prin urmare moartea și suferința pe cruce au fost necesare – moartea de dragul nostru, de dragul lumii. Îngerii sunt sfințiți de lucrarea răscumpărătoare a Cuvântului întrupat, căci Hristos este sursa întregii vieți și a sfințirii, marele intermediar și Noul Adam, sursa și rădăcina unei umanități nou născute, care este adusă înapoi la stadiul ei primordial. Răscumpărarea este autenticată de înviere care poartă mărturie la divinitatea lui Hristos și confirmă nădejdea învierii noastre. Odată cu Întruparea începe temelia istorică a *iconomiei* credinței, care împlinește porfețiile și scopurile divine. Acest lucru este împlinit în moarte și Sfântul Chiril accentuează că moartea lui Hristos este răscumpărătoare tocmai

fiindcă este moartea Dumnezeu-ului sau după cum se exprimă, „moartea lui Dumnezeu în carne.” Numai Logosul întrupat poate fi un autentic „apostol și mare preot al mărturisirii noastre” (Everi 3, 1). „Fiul lui Dumnezeu, acceptând cu grație să se pogoare în smerenie, primește de la Tatăl chemarea preoției, care se potrivește nu naturii divine ci celei umane, prin care El, după ce a devenit ca noi, a experimentat tot ceea ce este caracteristic umanității noastre, *fără să treacă prin nimic prin divinitate dar asumând tot ceea ce este experimentat prin umanitate prin asumarea cărnii.*”

Logosul își îndeplinește ritualul „prin natura umană pe care a primit-o” și nu este ca și cum Logosul este aplicat ritualurilor religioase și ritualuri ale lucrurilor care aparțineau umanității mai înainte de Întrupare.” Logosul este cel care îndeplinește aceste ritualuri. „Dacă cineva spune că marele nostru preot și mijlocitor nu este însuși Dumnezeu Logosul, când a fost întrupat și a devenit un om ca și noi, ci se spune că el a fost un om născut dintr-o femeie care a fost întru câțva diferită de Logosul întrupat actual; sau dacă cineva spune că s-a adus pe sine jertfă pentru sine și pentru noi – în cele din urmă, fără să cunoască păcatul El nu a avut nevoie de nici o oferire – acest lucru este anatema. Aceasta este a zecea anatema și ea ne face să ne concentrăm pe polemica anti-nestoriană. *A doisprezecea anatema* este legată de aceasta: „cine nu mărturisește că Dumnezeu Logosul a suferit în carne, a fost răstignit în carne, a gustat moartea în aceeași carne care a devenit prima născută din moarte, căci El este Dumnezeu, El este viață și El este cel care dă viață, să fie anatema.” Linia de demarcație a acestor negări este direcționată *împotriva ideii de îndeplinire umană a ritualului și a sacrificiului*. O moarte umană nu poate fi destul și un sacrificiu nu poate avea putere răscumpărătoare – iată ce încearcă să spună sfântul Chiril. Mântuirea nu vine de la oameni, nu de la faptele umane, ci de la Dumnezeu. Este ontologic imposibil pentru ruptura naturii umane să fie răscumpărată, să fie restaurată, să fie făcută întreg din nou prin natura umană. Numai Dumnezeu poate

crea ontologic această nouă, această răscumpărare totală a naturii umane căzute, imperfecte și slăbite.

În aceasta stă baza *kenoziei*, a pogorării, a condescensiunii, a golirii de sine a Logosului. Dimpreună cu aceasta a mai existat o purificare a naturii umane prin sacrificiu. „Suferința a trebuit să aducă mântuire lumii,” scrie Sfântul Chiril, „dar Logosul, fiind născut din Tatăl, nu putea suferii în propria natură și prin urmare El îndeplinește actul mântuirii cu mare îndemânare asumându-și un trup care este capabil de suferință. Pentru acest motiv este numit o suferință în carne, carne care este subiectul suferinței în timp ce locuiește în divinitate care este afară din suferință. În cele din urmă, Scripturile îl numesc pe cel care a creat toate Mântuitorul – prin el totul este reconciliat cu Tatăl și este satisfăcut prin sângele crucii.” „În a cui moarte suntem botezați? Prin credință, în a cărui înviere suntem implicați?” Sfântul Chiril întreabă: „am fost noi botezați în moartea unui om obișnuit? Și prin credință în El primim răscumpărarea? Sfântul Chiril răspunde: bineînțeles că nu, „dar noi proclamăm moartea lui Dumnezeu întrupat.” Această însemnă că în patima răscumpărătoare, ne sunt descoperite moartea și sacrificiul pogorării lui Dumnezeu, nu eroismul sau ridicarea de sine a omului. Această condescență sau *kenoză* nu constă în nici un caz în plecarea și diminuarea divinității la suferință. Sfântul Chiril rezolut respinge o astfel de *kenoză* și „esticii” l-au suspectat în mod greșit de transferarea suferinței la divinitate. Din contră, el a accentuat întotdeauna că suferința se referă la carne – numai carnea suferă și este capabilă de patimă; consecvent numai suferințele „în carne” pot fi „reale.” Aici Sfântul Chiril afirmă inseparabilitatea – în mod sigur nu lipsa de distinctibilitate – a „cărnii” de divinitate. Suferința este îndeplinită prin umanitate și în natura umană dar nu a fost suferința unui „om,” o personalitate umană independentă.

Sfântul Chiril vorbește despre acestea în toate anatemele lui. Cu o sinceritate specială el spune în anatema a patra: dacă cineva v-a diviza între persoane și ipostase acele expresii care sunt conținute în scrierile evanghelice și în cele apostolice sau despre care au fost



spuse de Hristos cu privire la sfinți sau prin sine și v-a aplica unele la el ca și la Logosul lui Dumnezeu și v-a aplica altele la Logosul lui Dumnezeu Tatăl, pe temelia faptului că ele se potrivesc a se aplica lui Dumnezeu, să fie anatema.” Mai întâi de orice, o astfel de divizie neagă realitatea kenozei – „căci cum s-a smerit Logosul dacă îi este rușine de aspectele umane?” Din nou, aceasta nu înseamnă că ceea ce este proclamat despre umanitate este transferat divinității, nici nu semnifică amestecarea naturilor, căci aceste cuvinte și altele se referă la Iisus Hristos, ”căci observă sfântul Chiril, „știm că Logosul lui Dumnezeu Tatăl nu este incorporeal după unirea inefabilă.” Nu se cuvine să vorbim de Logosul mai înainte de Întrupare, deși Întruparea nu rearanjează sau alterează divinitatea Logosului. Prin întrupare tot ceea ce este divin și uman îi aparține. Dimpreună cu aceasta el scrie că „grandoarea sau maiestatea mării nu este diminuată „în proporție față de condescență.” În alte cuvinte, diferența între naturi nu semnifică o separare a „persoanei” sau a „ipostasurilor.” Cele două naturi proclamă indivizibil pe Unul și tocmai pe *Unul și Același*. Sfântul Chiril scrie că „nu eliminăm diferența între fraze, *dar nici nu le divizăm în două persoane*.” Singurul Hristos este Logosul întrupat, nu un „om ales” (Anatema V). El este „unit cu carnea,” adică Dumnezeu și om dimpreună (Anatema II); și aceasta este o unitate „naturală” sau „esențială” – ἐνωσις φύσεως – nu numai o legătură în cinste, putere și tărie (Anatema III). Sfântul Chiril explică, „spunem că nu trebuie să îl numim pe Hristos omul ales decât numai dacă îl reprezentăm ca și un sfânt sau Dumnezeu adevărat, Logosul lui Dumnezeu întrupat.

Logosul a devenit carne. Dacă Logosul a devenit carne; adică, un om, atunci acesta nu este un om ales ci Dumnezeu care prin voința sa s-a pelcat smeririi și a primit carne dintr-o femeie.” Prin urmare Logosul este numit Hristos, adică, Unul, în măsura și în virtutea acestei uniri cu o umanitate unsă și nimic altceva. În mărirea umanității sale, Logosul se mărește pe sine și nu pe toți. Sfântul Chiril exprimă această idee în două anateme: „dacă cineva v-a îndrăznii să spună că Logosul lui Dumnezeu Tatăl este

Dumnezeul sau Domnul lui Hristos și nu îl v-a mărturisii simultan ca Dumnezeu și om, din moment ce după scripturi „Logosul a devenit carne,” să fie anatema (Anatema VI). Această idee este împuternicită și mai mult în anatema a VI). Dacă cineva v-a spune că Iisus ca și om este energizat de Logosul lui Dumnezeu și că mărirea unui născut este atribuită lui ca și ceva care îi este propriu, să fie anatema (Anatema VIII). Această idee este pusă în evidență și mai mult în Anatema a noua: „dacă cineva v-a spune că Domnul Iisus Hristos a fost mărit prin Duhul Sfânt astfel că a folosit prin el o putere străină lui și prin El s-a primit puterea împotriva duhurilor necurate și puterea de a face minuni înaintea oamenilor și nu v-a mărturisii că a fost Duhul său prin care a lucrat aceste semne divine, să fie anatema. Accentul de aici este pe juxtapunerea între „străin” și „Duhul său propriu”: „pentru oameni, Duhul Sfânt este „străin” fiindcă vine de la Dumnezeu.” Nimeni nu poate spune aceasta despre Hristos, „căci Duhul Sfânt este o parte din el: adică Dumnezeu Logosul ca și Dumnezeu Tatăl” din cauza idnetității de esență. Logosul acționează prin Duhul, la fel ca și Tatăl. El îndeplinește acete dicvină prin Duhul fiindcă este posesorul Duhului: aceasta nu este ca și cum puterea duhului Sfânt acționează în el care ceva mai înalt decât El. Aceasta este ceea ce distinge decisiv pe Hristos de oameni. Sfântul Chiril trage concluzii din aceasta.

Mai întâi, este necesar să mărturisim pe Fecioara Maria ca și *Theotokos* (Anatema I) fiindcă ea a dat naștere Cuvântului întrupat în carne, a dat naștere „nu pentru începutul existenței ci pentru ca ea, devenind ca și noi, să ne elibereze de moarte și de stricăciune. Logosul a fost născut dintr-o fecioară – „nu printr-o schimbare de esență ci prin unire cu carnea vizibilă.” În al doilea rând, nu trebuie să vorbim de o împreună venerare a umanității în Hristos ci mai mult de un „singul cult” a Logosului întrupat (Anatema VIII). În al treilea rând, carnea lui Hristos a fost o carne dătătoare de viață (Anatema IX). Aceasta se referă la Sfânta Euharistie unde mărîm carnea și sângele nu a unui om obișnuit care este ca și noi ci a

trupului și sângelui lui Hristos care dă viață la toți. Consubstanțialitatea cărnii lui Hristos cu a noastră nu o slăbește pe aceasta dar din moment ce Logosul este prin natură viață, El își face propria carne dătătoare de viață. Prin această unire asumată de Logosul, trupul devine „trupul vieții” și în acest sens devine unic. Aici se poate înțelege „carnea rațională și pe cea animată.” În aceasta constă tot sensul euharistiei în care suntem uniți cu Dumnezeu Logosul care a devenit activ de dragul nostru ca și Fiul Omului. În toate *Anatemele* Sfântului Chiril există o singură tendință dogmatică – el mărturisește *pe Hristosul cel singur, o unitate de persoană și o unitate de viață*.

### *Imprecizia și neclaritatea terminologiei teologice*

Terminologia Sfântului Chiril nu a fost distinsă de claritate și consistență. Nu fără frecvență, el voia să vorbească un limbaj imprecis. Pentru el, cuvintele sunt întotdeauna un mijloc către un final și el cere și scuză ascultătorii și cititorii să se ridice la contemplare prin cuvinte. Aceasta nu înseamnă că el face confuzie de concepte sau că idea sa este oscilantă sau a devenit ambiguă. Din contră, Sfântul Chiril este constant în mărturisirea credinței, la fel de bine ca și direct și aproape obstinat. Legată de aceasta este binecunoscutul său limbaj, indulgența sa în terminologie. El adună sinonime și folosește mult prea multe imagini și similitudini. Nu trebuie în nici un fel să sistematizăm și să stilăm limbajul său teologic prea mult.

În folosirea expresilor hristologice Sfântul Chiril nu distinge între termenii de φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον pe care îi folosește unul cu altul, ca și cum ar fi sinonime evidente. În gândirea Sfântului Chiril toți acești termeni înseamnă un lucru – o individualitate concretă, o unitate concretă, o „persoană.” Aceasta nu îi previne de a-i folosi diferit în alte cazuri, de la vorbirea în „natura umană” în Hristos, de la distincția lui „ipostas” de „persoană” și de la folosirea termenului ipostas într-un sens direct,

larg și non-terminologic. El îl folosește în acest sens larg în celebra și controversata expresie controversială din *anateme*: ἐνωσις καὶ ὑπόστασις. El o folosește pentru a desemna faptul pe care el îl definește ca și „unitatea naturală” și pe care o pune în aplicare formulei apolinariene atanasiene – μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Sfântul Chiril nu observă că cunvințele lui sună mai puternic și spune mai mult decât voiește să spună.

Cu privire la aceasta el a deschis interpretările imprecise, incorecte “monofizite.” Unitatea “naturală” sau cea “ipostatică” pentru el înseamnă numai o “unire completă” și o “unire adevărată” opusă contingenței morale “conceptibile relative” συναφεια σχετικῇ – a lui Nestorie și a altor “estici.” Cam așa a explicat Sfântul Chiril în replica să către Teodoret expresia: καὶ ὑπόστασις – care nu înseamnă nimci altceva decât natură sau ipostasul Logosului – ceea ce denotă pe Logosul, care în adevăr – în actualitate; κατ’ ἀληθειαν – s-a unit cu natura umană fără alterare sau transformare... și este perceput ca și singurul om Iisus Hristos, Dumnezeu și omul.”; “Unul născut Fiu prin acceptarea cărnii...a devenit om într-un astfel de fel că a rămas Dumnezeu adevărat.” “Unirea naturală” este “adevărata” unitate; adică, una care nu amestecă sau fuzionează naturile într-un astfel de fel că El ar trebui să existe afară de unire.” Pentru Sfântul Chiril o astfel de datorie de bază înseamnă a exclude orice izolare a umanității în Hristos ca și ceva cu o existență independentă. El se sârguiește să confirme adevărul unității. În gura sa μία φύσις înseamnă unitatea esenței Dumnezeului-om sau viața Dumnezeului-om. În plinătatea ei, această unitate și forma unirii nu pot fi cunoscute și definite – el pot fi definite numai parțial. Primul lucru care trebuie accentuat aici este că unirea începe în *momentul concepției* în Sfânta Fecioară. Nu a fost că omul a fost conceput primul și apoi Logosul s-a pogorât și cu care nu a existat prin sine – ἰδωκως – chiar și pentru cel mai scurt moment. Această unire nu este o combinație de două entități pre-existente – aceasta a fost “acceptare” ca și proprietate și unirea Logosului cu noua “calitate” uamună ridicată – ποιότης ψυχικῇ. Ne putem imagina uamnitatea lui

Hristos *înainte* de unire numai logic. Mai mult, unitatea lui Hristos, după cum o înțelege Sfântul Chiril, nu este consecința Înrupării sau a unirii. Înruparea este o acceptare și Sfântul Chiril se sârguiește să explice că acceptarea umanității nu violează unitatea ipostasului Logosului Înrupat. Ipostasul sau persoana Logosului rămâne nealterată și tot întregul din Înrupare – Λόγος ἐναρκιος – și fără înrupare – Λόγος ἀσαρκιος. În acest sens unirea este „ipotetizată,” căci umanitatea este acceptată în ipostasul veșnic al Logosului. Unirea este „naturală” căci umanitatea este inefabil unită cu toate naturile sau cu persoana Logosului.

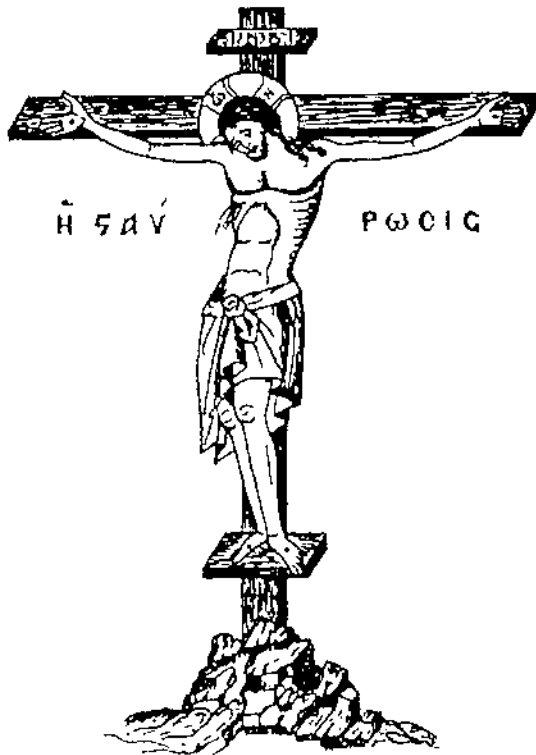
Când el vorbește despre „natura” singură a Logosului înrupat, Sfântul Chiril nu decrește plinătatea umanității de loc. Îi neagă doar independența. Natura umană din Hristos nu este ceva care se preocupă cu sine – καθ’ ἐαυτήν. Umanitate aprimită de Logosul este una completă și noi putem discerne în Hristos două „calități” naturale sau două existențe “perfecte” sau “complete,” fiecare “cu propria caracteristică” – ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος. Completitudinea umanității nu este periclitată de unire, nu este înghițită de divinitate sau vorbind general nu este schimbată în orice caz. În această unitate Hristos are o consubstanțialitate actuală – El este consubstanțial cu Tatăl și cu mama. Adevărat, sfântul Chiril evită să vorbească despre umanitatea din Hristos ca și o natură sau două naturi și preferă să vorbească despre caracteristicile naturii.” Motivul pentru aceasta este că el înțelege φύσις ca ὑποστασις, adică, ca și o individualitate existentă prin sine nu fiindcă el limitează sau diminuează natura umană. Prin urmare el fără ezitare poate adăuga formula unirii care vorbește de „două naturi,” din moment ce prin legătura cu textul înțelegerea inadmisibilă a acestei expresii este exclusă. Aici el poate vorbi de unirea „celor două nume” în două cazuri. Distincția între „naturi” a rămas destul de ascuțită pentru – ἰδιότης ἢ κατὰ φύσιν – Sfântul Chiril și prin urmare el a accentuat că unirea a fost de nepătrus și de ne cuprins. În timp ce taina invizibilă a condescensiunii divine către umanitate,

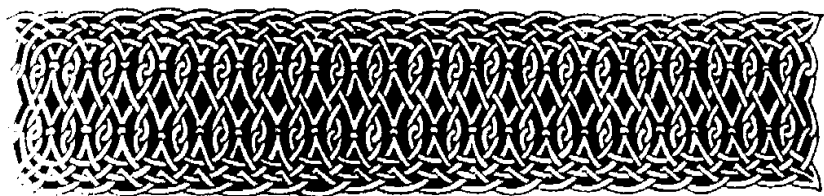
unirea a apărut în persoana istorică a lui Hristos și acest lucru este cât se poate de bine exprimat în evanghelii.

Sfântul Chiril face o distincție clară între conceptele de “diviziune,” “separare” sau “distinctibilitate.” Nu trebuie să divizăm ceea ce este dual în Hristos ci numai să distingem – adică distincție mentală și logică. Aceasta este așa fiindcă unitatea „eterogenă” în Hristos este indisolubilă și incapabilă de decompoziție, ἐνωσις ἀναγκαιότης. “Pentru acest motiv,” explică Sfântul Chiril,” dacă după unirea inefabilă îl numim pe Emanuel Dumnezeu, voim să spunem Logosul lui Dumnezeu care a devenit întrupat. Dacă îl numim om, îl voim pe cel care a fost prin iconimie divină, a devenit una cu umanitatea. Spunem că tangibilul a devenit tangibil, invizibilul a devenit vizibil.” Sfântul Chiril accentuează în tot felul posibil unitatea în Hristos, caracterul evangheliilor. Trebuie să relatăm ceea ce este spus prin divinitate cu ceea ce este spus prin umanitate unui subiect – singurul ipostas al Logosului Întrupat. Sfântul Chiril relatează suferința Logosului – cu explicația că aceasta este determinată de unire. Nu este Logosul cel care suferă ci carnea. Este carnea Domnului – Sfântul Chiril nu a avut nici o tendință spre “teopaschism.”

Idea teologică a Sfântului Chiril este clară dar nu poate găsi o expresie terminată pentru ea. În aceasta constă cauza primară a acestei dispute lungi și a neînțelegerii cu estul. Formula unirii este compusă în formule antiohiene. Expresia favorită a Sfântului Chiril nu a intrat în ea. În loc de o “singură natură,” formula unirii vorbește de o singură “persoană” cu două naturi și în două naturi. Mai mult, dezvoltarea ulterioară a hristologiei ortodoxe a fost împlinită în duhul și stilul Sfântului Chiril, în ciuda faptului că ceea ce de ceea ce era nevoie acum nu a fost atât de mult apărarea adevărului unității cât a elucida non-fuziunea și de a-i acopri măsurile și limitele. Părinții Sinodului de la Calcedon vor pretinde emfatic că au îmbrățișat “credința lui Chiril.” Același lucru a fost repetat mai târziu. Acest lucru nu a fost stânjenit – a fost facilitat – pentru că monofiziții genuini – au mărturisit persistent cu ortodocși

pentru moștenirea și succesiunea lui Chiril. Formulele lui Chiril au fost abandonate de puterea care nu stătea în formule ci în contemplarea vie care se descoperă într-un sistem hristologic complet. Sfântul Chiril a fost un teolog creativ cu un mare stil. A fost unul dintre ultimii alexandrini.





## Capitolul cincisprezece

### *Calea către Calcedon*

**B**iserica a răspuns ereziei lui Nestorie prin gura Sfântului Chiril al Alexnadriei și a răspuns, în mare parte, cu un crez soteriologic ardent și pătrunzător în care smerenia era combinată cu curajul nădejdi. Sindoul de la Efes, Al Treilea Sinod Ecumenic din 431 nu a ratificat nici o definiție sinonimă a credinței. S-a limitat la o referință la tradiție și la Crezul de la Nicea. Adevărat, sinodul a acceptat și a aprobat epistolele polemice ale Sfântului Chiril și *Capitole* dar mai mult cu un simț „agonistic” de interdicție decât în sensul dogmatic sau definitor al credinței. Aceasta este corectată în mare parte în forma *Capitolelor* Sfântului Chiril. Acestea erau anateme; adică definiția credinței prin contrarii sau negație. Pe lângă aceasta aceste capitole s-au dovedit imediat a fi o cauză de divizare, un subiect de dispută. Părinții care s-au adunat la Efes s-au împrăștiat. Adevărat, singurul sinod al lui Chiril și a lui Memnon a fost un sinod ecumenic în sensul strict al termenului, în timp ce sinodul sau „adunarea” esticilor a fost mai mult un „sinod de apostafi.” Actele dogmatice ale Sinodului de la Efes s-au finalizat cu reunificarea „esticilor” și celebra formulă a reuniunii din 433, rezultatul dogmatic și strict vorbind epilogul Sinodului de la Efes.

Această formulă de Reuniune este compusă în limbaj teologic antiohian, la fel cum v-a fi și definiția calcedoniană a credinței mai târziu la Sindoul de la Calcedon, Al Patrulea Sinod



Ecumenic din 451. Limitele între ortodoxie și nestorianism sunt mult mai vizibile aici. Aici este textul mărturisirii: „mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul unul născut al lui Dumnezeu este om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit – θεόν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον – cu suflet rațional și cu trup, născut mai înaintea tuturor veacurilor din Tatăl prin divinitate și în zilele de apoi de dragul nostru și pentru mântuirea noastră a devenit om din fecioara Maria, că este consubstanțial cu Tatăl prin divinitate și consubstanțial cu noi prin umanitate, căci unitatea celor două naturi a fost împlinită – δύο γὰρ φύσεως ἐνωσις γέγονε. Mărturisim un Hristos, Fiul, Domnul. În perspectiva unei astfel de uniri neamestecate, mărturisim pe Sfânta Fecioară a fi *Theotokos* căci Dumnezeu Logosul a fost întrupat și a devenit om și la concepție s-a unit cu templul care a fost primit din ea – τὸν ἐξ αὐτης ληφθεντα ναόν. Știm că unii dintre teologi consideră unele din frazele apostolice și ale Evangheliei a fi generale – κοινοποιουντες, referindu-se la o singură persoană – ὡς ἐπ' ἑνός προσώπου, alții că ele se diferențiază cu privire la cele două naturi ως ἐπὶ δύο φύσεως. Ei se leagă de cele care sunt bineplăcute lui Dumnezeu către divinitatea lui Hristos și cele care se aseamănă cu umanitatea lui.” Incidental, această *formulă* a fost propusă de „estici” din 431 la „adunarea” din Efes. Acum Sfântul Chiril o acceptă. Tocmai această formulă a fost relucrată în definiția calcedoniană.

În formă ea amintește de definiția lui Nestorie. Este vorba numai de o similaritate filologică. În construcția expunerii sale a credinței se găsește o idee diferită decât cea din Teodor și Nestorie. Mai întâi, este recunoaștere a unui subiect singur, unificat, o sinugră persoană care este Dumnezeu Om. Domnul este născut din Tatăl și este născut din fecioară în zilele acestea din urmă. Aceasta este ceea ce Nestorie nu a voit să recunoască sau să spună. El a deviat de la tradiție și de la rânduiala credinței nu când a vorbit de „două naturi” ci când a separat subiecții și i-a distins în două centre ontologice de referință sau subiecte ale lui Hristos. Logosul este mărturisit direct care și principiul unității în Formula de Reuniune,

ca și un singur centru al unității. Este adevărat că aceasta nu face decât să reproducă schema logică a crezului de la Nicea care nu a exclus interpretări diferite. Este necesar să adăugăm că Formula Reunirii nu a așezat problema: presupune o definiție a termenilor și cere un comentariu teologic.

Într-o oarecare măsură aceasta v-a fi adevărat și pentru *orosul* calcedonian, definiția Sindoului de la Calcedon (451). În general, formulele și definițiile credinței devin convingătoare în cele din urmă numai într-o interpretare vie și coerentă. Astfel crezul de la nicea a fost descoperit în teologia lui Atanasie și și mai mult în teologia părinților capadocieni. Tocmai pentru acest motiv sistemele teologice obțin o mare autoritate dogmatică. De aici, referințele constante ale sinoadelor la mărturia părinților, la „credința părinților.” Aci, mai mult decât orice, Sfântul Chiril a rămas un „învățător hristologic” și ceea ce „binecuvântatul” Teodoret a scris împotriva lui și a capitolelor lui au fost condamnate și respinse la Al Cincilea Sinod Ecumenic în Constantinopol în 553. este caracteristic că atunci când a fost reunit cu „esticii,” Sfântul Chiril nu a renunțat la capitole, după cum își cerut cei din est și „esticii” nu au mai insistat asupra situației. Prin urmare am putea spune de la început că *Capitolele* Sfântului Chiril s-au dovedit a fi explicația teologică a unui crez conciliatoriu.

În est formula reuniunii din 433 nu a fost acceptată imediat și nu de toată lumea. Mulți au fost reconciliați numai sub amenințarea forței autorităților seculare. Recalcitranții au fost depuși. Confuzia nu a încetat imediat. „Esticii” au întrezărit o respingere a lui Chiril în Formula de Reunire din 433. Sfântul Chiril a înțeles-o diferit și nu și-a restructurat *capitolele*; din contră și-a extins un criticism aprig întregii teologii a estului. În est nu a fost o ispită mai puternică față de Sfântul Chiril decât a existat o simpatie directă față de Nestorie. Nu a fost atât de mult Nestorie pe care „esticii” l-au apărât împotriva criticismului teologic al Sfântului Chiril, ci mai mult o apărare a lui Teodor de Mopsuestia și Diodor al Tarsului.

### ***Egiptul după 433 și ridicarea monofizitismului***

În Egipt, în nici un caz toți oamenii au considerat Formula Reunirii cu „esticii” de a fi finală sau numai obligatorie. După moartea Sfântului Chiril a existat o încercare imediată de a abroga înțelegerea din 433. așa a început mișcarea monofizită. Nu a însemnat o renaștere a apolinariansimului. Formula monofizită vine de la Apolinarie, dar recunoașterea „uneia” sau a unei „singuri” naturi nu a fost deloc esențialul și primarul în doctrina lui Apolinarie. Apolinariansimul este o doctrină despre umanul incomplet din Hristos – Dumnezeu Logosul nu asumă tot ceea ce este uman. Monofiziții nu au vorbit despre această incompletitudine, ci de „schimbarea” a tot ceea ce este uman în unitatea ipostatică cu Dumnezeu Logosul, în care comensurabilitatea sau „consubstanțialitatea” umanului din Hristos cu natura umană obișnuită este pierdută. Problema nu era despre compoziția umană, ci despre forma unirii și a unității. Există o anumită intimitate psihologică între apolinarianism și monofizitism. Ceea ce au în comun este un *maximalism antropologic*. Aceste trăsături primare ale mișcării monofizite sunt clar proclamate în lucrările lui Eutihie.

### ***Eutihie***

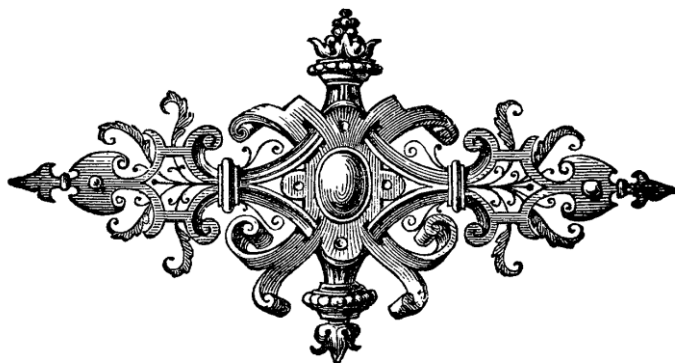
Eutihie (378-454) a fost arhimandrit al unei mari mănăstiri din Constantinopol care a avut o mare influență la curte prin eunucul Chrysapius. Apriga sa opoziție față de nestoriansim l-a făcut să fie acuzat în 448 de Eusebiu de Dorylaeum de o erezie opusă; adică de confundarea celor două naturi în Hristos.

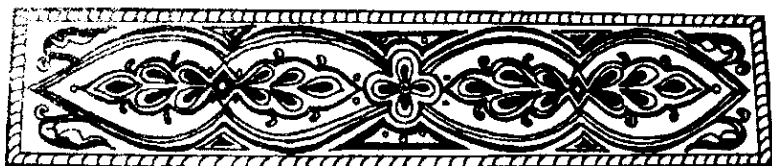
Eutihie nu a fost deloc un teolog și nu și-a avut propria doctrină. El a vorbit de o „natură” fiindcă aceasta este ceea ce au învățat Sfântul Atanasie și Sfântul Chiril. Prin urmare el a considerat imposibil să se vorbească despre „două naturi” după

unire; adică după unirea lui Dumnezeu și a omului. Nu acesta este punctul ideii. Pentru părinții din 448 factorul decisiv a fost refuzul lui Eutihie de a mărturisi că Hristos este consubstanțial cu noi numai în umanitate. Eutihie se minuna cum poate fi trupul Domnului Dumnezeu să fie consubstanțial cu noi. El a discernut „trupul omului” și „trupul uman.” El a fost de acord că trupul lui Hristos este „ceva uman” și că Hristos a fost unit prin Fecioara. Trupul lui Hristos nu este „trupul unui om.” Lui Eutihie i-a fost frică să îl echivaleze pe Hristos de „oamenii simpli” prin recunoașterea „consubstanțialității” umane – în cele din urmă, el este Dumnezeu. Se simte ceva mai mult în încăpățânarea sa – se simte o idee suprimată despre incomensurabilitatea cu oamenii, chiar în umanitatea sa. Contemporanii lui Eutihie l-au numit „dochetism.” În esență linia de gândire a fost aceasta – putem vorbi despre „umanul” din Hristos numai într-un sens special, nu direct. Mai mult, aceasta a fost mai mult o vagitate de gândire. Eutihie a văzut totul în Hristos mult prea „transfigurat,” alterat, diferit. Viziunea conține sursa unui monofizitism genuin.

Condamnarea lui Eutihie la „sinodul permanent” din 448 de „Sinodul de Casă” – ἐνδὴ μούνας – [a se vedea Mansi, *Collectio* VII, col. 92 despre stabilirea acestui “Sinod de Casă permanent”: “a dominat obiceiul ca episcopi care stăteau – ἐνδὴ μούνας – în Constantinopol să se adune când o cerea ocazia pentru afaceri ecclesiastice după cum o cerea ocazia, lucru care a produs o impresie autentică în toată lumea creștină. Eutihie a apelat la Roma și Ravena și probabil în Alexandria. În orice caz, Dioscor, patriarh al Alexandriei, l-a primit și a dat verdictul la Sinodul ținut în Constantinopol. Împăratul a fost de partea lui Eutihie și a convocat un mare sinod la insistențele acestuia din urmă. Sinodul s-a deschis pe 1 august 449 în Efes avându-l președinte pe Dioscorus. S-a dovedit a fi un „sinod de borfași,” cunoscut istoric ca și „Sinodul Tâlhăresc” din descrierea papei Leon – *in illo Ephesino non iudicio sed latrocinio*, de unde vine numele de *latrocinium*. Dioscor s-a comportat ca și un despot estic, ca și un „faraon.” Monahi fanatici estici au

făcut fanfaronade și au intrat în delir. Sindoul nu a lucrat la subiecte dogmatice. Nu a fost nimic mai mult decât o reglare de conturi. Eutihie a fost reabilitat. Toți cei care au vorbit despre Formula de Reunire din 433 și cei care au vorbit despre două naturi au fost condamnați. Mulți au fost depuși. Cei mai remarcabili dintre cei depuși au fost Flavian din Constantinopol și Teodoret al Cirului. Aceștia au folosit represalii „de ucidere în masă”. Orișicum aceasta nu a fost o rezoluție la dispută. „Sinodul tâlharilor” nu a trimis nici o definiție dogmatică și nu a avut nici o autoritate morală. Singurul fel prin care a putut crea influență a fost prin violență externă. Când s-au schimbat circumstanțele externe, nevoia unui nou a unui sinod a devenit evidentă. S-a convocat la Nicea sub domnia noului împărat Marcian dar s-a deschis la Calcedon în 8 octombrie 451. Acesta a fost noul și cel de al patrulea sinod ecumenic. Al patrulea Sinod ecumenic a consolidat rezultatele dogmatice ale sindoului nestorian în celebra sa definiție de credință, cunoscută ca și „orosul.” Pe lângă aceasta, această definiție a reprezentat o protecție împotriva ambiguităților monofizite și pericolul ei a stătut în frivolitatea gândirii lui și vagul viziunii teologice. A fost mai mult o erezie a imaginației decât eroare de gândire. Pentru acest motiv a fost posibil să se depășească numai în sobrietatea teologică și în claritatea definiției credinței.





## Capitolul șaisprezece

### *Sinodul de la Calcedon*

#### *Problema tomului papei Leon cel Mare*

Papa Leon I (mort în 461) și-a trimis celebra sa epistolă *Tomul* din 449 – sindoului din 449, adresată lui Flavian (mort în 449), patriarhul Constantinopolului. A fost pusă sub presiune de „Sindoul Tâlhăresc.” La Sindoul de la calcedon din 451 a fost acceptată cu consolare și extaz și *ca și o mărturisire a credinței lui Chiril* – Λεων ειπε τα Κυκλλου. Aceasta nu a fost o definiție dogmatică – a fost o mărturisire de credință solemnă. În aceasta constă forța și îngustimea ei. Papa Leon vorbea o limbă liturgică și nu una teologică. De aici plasticitatea artistică a expunerii sale. El a vorbit și a scris într-un stil original ritmic. El face un chip vivid al Dumnezeuului om. În adăugire, el aproape că ascunde subiectul aflat în dezbatere; nu numai că definește termenii săi teologici; el îi evită și nu îi folosește. Nu îi plăcea să „filosofeze” despre credință și nu ear deloc un teolog. Papa Leon a scris în limba tradiției teologice vestice și nici nu a ridicat problema dacă cineva trebuia să îi traducă mărturisirea în greacă și cum ar trebui exprimat adevărul ortodox în categoriile tradiției grecești. Slăbiciunea „sulului” papal a fost remarcată imediat. Nestorie a văzut în ea o mărturisire a propriei lui credințe. Părinții calcedoniei au văzut în ea „credința lui Chiril.” Alții dintre ei – ciudat, episcopii Ilarieni – au oscilat dacă sau nu să

accepte tomul până au fost liniștiți de Sfântul Chiril. Totul depindea de cum trebuia citită epistola romană, cu trebuia „tradusă” și ce categorii teologice trebuiau folosite.

Papa Leon începe cu motive soteriologice. Numai acceptarea și asimilarea naturii noastre de către El, pe care nici păcatul nu îl poate cuprinde și moartea nu îl poate lua în captivitate, putea deschide posibilitatea victoriei asupra păcatului și a morții – *nisi naturam nostram Ille susciperet et suam faceret*. „Ar fi egal de periculos să mărturisim pe Domnul Iisus Hristos numai ca Dumnezeu fără umanitate și ca om fără divinitate” – *et aequalis erat periculi, Dominem Iesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse*. Negarea consubstanțialității între noi și Hristos distruge toată „taina credinței.” O legătură genuină cu Hristos nu apare, nu este stabilită „decât numai dacă recunoaștem în El carnea rasei noastre.” Dacă are numai „forma unui om” – *formam hominis* – dar nu își i-a din „maica Sa adevăratul trup” – *et non materni corporis veritatem*, atunci răscumpărarea este goală. Minunea nașterii feciorești nu poate viola consubstanțialitatea Maicii și a Fiului – Duhul Sfânt a oferit puterea nașterii dar „realitatea trupului este din trup” – *veritas corporis de corpore est*. Prin această nouă – fiindcă este pură – naștere, Fiul lui Dumnezeu intră în această lume pământească. Această naștere în timp nu slăbește nașterea veșnică din Tatăl. Fiul Unul Născut al Părintelui celui veșnic este născut din Duhul Sfânt prin Fecioara Maria. În această întrupare El este unit și „în această unitate nu există nici o decepție.” Cel care este Dumnezeu desăvârșit este și om adevărat – *qui verum est Deus, versus est homo*. Două naturi sunt unite într-o unitate de persoană – *in unam coeuntur personam* – și „proprietățile” naturilor rămân „neschimbate” – *salva proprietate*. Grandoarea nu primește nimic, tăria acceptă slăbiciunea, veșnicia se unește cu murirea, o natură inviolabilă se unește cu una suferindă. Dumnezeu este născut în natura perfectă a unui om adevărat, unind în această completitudine și integritate a ambelor naturi – *in integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris*. El a dobândit umanul fără

să piardă divinul – *humana augens, divina non minuens*. Această apariție a invizibilului a fost un implus pentru bunătate, nu o micșorare a tăriei. Primirea naturii umane de Logosul a fost de a înălța natura umană; nu a fost o diminuare a divinității.

Papa Leon dobândește o mai mare expresivitate în acest joc de contraste și antiteze. El definește compeltitudinea de unire ca și o unitate de persoană. *El nu definește direct și precis ceea ce vrea el să spună prin „persoană.”* Aceasta nu a fost o trecere în revistă accidentală. Ar fi nepotrivit să trecem aceasta în tăcere într-un *tom dogmatic*. *Papa Leon nu a știut cu să definească „persoana.”* În primele sale predici papa Leon a vorbit despre unirea lui Dumnezeu cu omul ca și o „amestecătură,” uenori ca o „împreună sălășluire.” Din nou el nu a putut găsi cuvintele. El dobândește mare claritate în volumul său, dar mai mult în sinteza sa descriptivă decât în definițiile lui individuale. O unire inefabilă a fost compeltată, dar în unirea fiecărei naturi – fiecare „forma” – își reține proprietățile – „trăsăturile” sau *proprietățile*. Fiecare formă își reține trăsătura activității și dualitatea ctrivităților nu distruge unitate persoanei. O dualitate de activități și operații nu distruge unitate persoanei o dualitate de activități și operații în unirea compeltă a unei persoane indivizibile – așa este imaginea evangheliei lui Hristos. O persoană. O parte iluminează de minuni în timp ce cealaltă se sucumbă în suferință. Una este sursa slăbiciunii comună ambilor în timp ce cealaltă este sursa măririi comune. În virtutea unității persoanei în două naturi – *in duabus naturis*, atât slăbiciunea cât și mărire sunt reciproce. Prin urmare am putea spune că Fiul Pomului s-a pogorât din cer, de fapt Fiul lui Dumnezeu a primit un trup din fecioara. Din altă perspectivă, putem spune că Fiul lui Dumnezeu a fost crucificat și înmormântat, deși am putea spune că Fiul lui Dumnezeu a suferit aceasta nu din nu în divinitatea sa care este veșnică și consubstanțială cu Tatăl, ci în slăbiciunea naturii umane. În secvența de evenimente din evanghelii se simte o anumită creștere de manifestări tainice – umanul devine din ce în ce mai clar și divinitatea devine din ce în ce mai iradiantă. Scutecel unui prunc



și cuvintele îngerilor, botezul de la Ioan și evidența părintelui la Iordan – acestea sunt semne externe. Înfometat și însetat, mergând fără adăpost și Marele făcător de minuni. Jelirea la moarte unui prieten mort și apoi învierea lui cu un singur cuvânt de poruncă. Aici se descoperă ceva mla mult. Lacrimi și admiterea „Tatăl meu este mai mare decât eu” poartă mărturie la compeltitudinea și autenticitatea conștiinței de sine umane. Afirmația „Eu și Tatăl suntem una” discerne divinitatea. *Nu doi ci unul; nu una ci două naturi.* După înviere domnul ține un idscurs cu ucenicii, menâncă cu ei, trece prinușile încuiate. Îi lasă să îl simtă, le împărtășește Duhul prin respirație. Acest lucru este făcut simulatan și imediat pentru ca ei să recunoască în El unire indivizibilă a celor două naturi și înțelege că Logosul și carnea formează un Fiu singur fără amestecarea celor două naturi.

În portretizarea papei Leon poate fi văzut un Hristos unificat. El reproduce clar și confident chipul evanghelic al Dumnezeuului-Om. Aceasta a fost o evidență puternică a unei credințe lucide și puternice care a fost îndrăzneță și liniștită în înțelegerea ei. Papa Leon a expus „credința lui Chiril,” deși nu în limbajul lui Chiril. Ele nu sunt unite nu de formule ci de o comunitate de viziune și aceeași metodă naivă de a percepe și observa unitatea lui Dumnezeu și a Omului. Papa Leon a fost și mai puțin capabil decât Chiril să sugereze sau să anticipe o definiție monosemantică. Cuvintele lui sunt vivide, dar ca și cum ar fi învăluite de o ceață iradiantă. Nu a fost ușor sau o probelmă simplă să se securizeze cuvintele de teologie dogmatică. A rămas încă neclar dacă *persoana* papei Leon corespunde cu ὑπόστασις sau φύσις sau cu πρόσωπον τῆς ένωσης. Corespunde cuvântul latin *natura* cu elenul φύσις? Cât de exact este această „unitate de persoane în două naturi,” această „întâlnire” a două naturi „într-o persoană” poate fi înțeleasă? În cele din urmă, ceea ce este cel mai neclar este conceptul de „formă” pe care l-a luat dintr-o tradiție distantă a lui Tertulian. În orice caz, Tomul papei Leon nu a fost destul de clar să

i-a locul unui „legământ” disputat din 433. O definiție catolică genuină s-a auzit, nu din vest cu din est, la Calcedon în 451.

### *Orosul calcedonian*

*Orosul calcedonian* sau definiția a fost o reviziure a expuneri credinței din 433. Părinții din 451 nu au fost de acord imediat cu compoziția unei noi definiții a credinței. Părea posibil să se mai facă o referință generală la tradiție și cu interdicțiile împotriva ereziei. Alții au fost pregătiți să fie mulțumiți cu mărturisirea *Tomului* papei Leon. Aparent mulți au fost opriți aici de frica de a antagoniza cu urmașii orbi ai Sfântului Chiril printr-o definiție dogmatică prematură. Acești oameni se legau de o încăpățănare inertă; nu atât de mult cu privire la învățăturile lui ci la cuvintele lui. Această frică a fost justificată – definiția calcedoniană sau orosul s-a dovedit a fi o piatră de poticnirfe și o ispită pentru „egipteni” prin limbajul și terminologia lui. Datorită circumstanțelor care au avut loc ar fi fost periculos pentru formule. Nu suntem capabili să urmărim istoria compozițiilor definiției de la Calcedon în toate detaliile. Ei au avut de argumentat mai mult cu privire la adunările generale, la întâlnirile private și în timpul pauzelor. Textul care a fost acceptat poate fi citi astfel:

„urmând sfinților părinți, suntem de acord să învățăm mărturisirea Fiului, Domnul nostru Iisus Hristos, care a fost desăvârșit în umanitate și în divinitate; care este om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit, din sufletul și rațiunea trupului, consubstanțial cu noi în umanitate, similar cu noi în toate afară de păcat, născut mai înainte veacurilor din Tatăl în divinitatea sa și în zilele recente născut din fecioara Maria *Theotokos* în umanitate, pentru noi și pentru mântuirea noastră; unul și în același timp Hristos, Fiul și Domnul Unul născut; încunoștințat în două naturi fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune, fără separare, astfel că diferența între naturi nu este în nici un fel violată de unire ci mai mult caracterul distinctiv al fiecăre naturi este păstrat și este unit într-o singură

persoană și înt-run singur ipostas, nedivizat sau separat în două persoane dar în același timp Fiul Unul Născut, Dumnezeu Logosul, Domnul nostru Iisus Hristos; după cum au învățat profeții cei din vechime și după cum ne-a învățat Domnul nostru Iisus Hristos și ca și un simbol al părinților noștri a venit până la noi.”

Apropierea Formulei Reuniunii din 433 este evidentă, dar ei i s-a făcut o adăugare destul de caracteristică. Mai întâi, în loc ca „unirea celor două naturi să fie completată – δύο ἁρὸ φύσεως ενωσις γεγενε – se afirmă că a fost „încunoștințată în două naturi” – ἐν δύο φύσεως. Aparent majorității i-a plăcut acest lucru. Din pareta „estică” s-a ridicat po obiecție. Formula părea evazivă. Aceatsa nu a fost o suspiciune nestoriană. De fapt, „din două” suna mai slab decât „două.” În cele din urmă, Eutihie a fost de acord să vorbească de „două naturi” *înainte de unire* – ceea ce este tocmai ce corespunde celor două – *dar nu în unire*. Dioscor a declarat deschis la sinod că el ar accepta „din două” dar nu „două.” Papa Leon a avut „în două naturi” – *in duabus anturis*. După o nouă conferință, formula „în două” a fost acceptată. Aceasta a fost mai ascuțită și mai definită decât „unirea în doi” și mai mult a mutat atenția din momentul unrii ueni singure persoane. Se poate gândii întrupare aîn două feluri – fie în contemplarea *iconomiei* logice a lui Dumnezeu pentru a se ajunge la evenimentul întrupării – „și unire a fost împlinită” – sau a se purcede din contemplarea Persoanei Dumnezeului om, în care este identificată și revelată dualitatea. De obicei Sfântul Chiril a învățat în primul fel. Tot conținutul emoțional al afirmației lui este legat de al doilea – nu se cuvine să vorbim de Logosul întrupat în același fel ca mai înainte de întrupare, căci *unitatea a fost completată*. În acest sens formula de la Calcedon este foarte aproape de duhul lui Chiril. În al doilea rând, în definiția de la Calcedon expresile „un ipostas” și „o persoană” – ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑποστασις – sunt puse concret și rezolut pe aceeași bază. Prima este întărită și în acealai timp intensificată prin a doua. Această identificare a conceptului cu celălalt este probabil punctul de despărțire. Unele cuvinte sunt luate din Leon – *in unam*

*coeunte personam* devine în oros: εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συνεχουσις. Cel mai semnificativ este că s-a adăugat „și un singur ipostas.” De aici reiese probelema arzândă a terminologiei hristologice. „Persoana” descriptivă – nu personalitate este mutată pe plan ontologic – *ipostas*. Cu aceasta orosul calcedonian distinge clar două concepte metafizice – „natură” și „ipostas.” Aceasta nu este un contrast simplu al „comunului” și a „particularului” – după cum a fost stabilit de Sfântul Vasile cel Mare. În definiția calcedoniană „natură” nu este un concept general și abstract – „natură” nu este un concept general și abstract – nu este „generalul ca fiind distinct de particular” care permite trăsături „izolate.” Unitatea ipostaselor semnifică unitate de subiect, în timp ce dualitatea naturilor semnifică compeltitudinea conceptelor concrete (trăsături și distincții) prin două naturi, pe două planuri actuale – „desăvârșirea” care este tocmai această compeltitudine a trăsăturilor „în divinitate” și în „umanitate.”

În definiția calcedoniană există ceva nespus paradoxal. Prin secvența discursului devine aparent că ceea ce este recunoscut ca și centrul de unitate a Dumnezeuului Om este divinitatea Logosului – „într-unul și în același timp Hristos, Fiul, Logosul, Unul Născut, încunoștințat în două naturi.” Fiul și unul născut. Acest lucru nu este spus direct. Unitatea ipostasului nu este definită direct ca și un ipostas al Logosului.

*De aici vagul despre „natură” umană. Ce înseamnă să recunoști „natură” dar nu și „ipostasul”? Poate exista o antură „lipsită de ipostas”?* vorbind istoric, aceasta a fost principala obiecție a definiției de la Calcedon. Aceats aprofesează clar absența ipostasului uman și într-un anume sens lipsa de ipostas a naturii umane a lui Hristos. Nu se explică cum este posibil. În aceasta constă intimitatea definiției și teologia Sfântului Chiril. Admițând „lipsa de ipostas” înseamnă a admite o asimetrie în unitatea Dumnezeuului om. Prin aceasta definiția se mută de lângă felul „estic” de gândire. Spre adăugare, două rânduri paralele de „trăsături” și definiții apar – „în două naturi” „în divinitate” și „în umanitate.” Acestea sunt ceel care apar

în Tomul lui Leon. Ele se închid nu numai în unitate de persoană ci și în unitate de ipostas. Nespusul revine la nevorbit. Paradoxul orosului calcedonian stă în faptul că profesează imediat „perfecțiunea” lui Hristos „în umanitate” – „*consubstanțial cu noi în umanitate, similar cu noi cu excepția păcatului*, ceea ce înseamnă că tot ceea ce poate fi spus despre un om ca om, cu excepția păcatului poate fi spus și trebuie spus despre Hristos. Aceasta neagă că Hristos a fost un om obișnuit – El este Dumnezeu întrupat. El nu a primit un om ci a devenit un om. Tot ceea ce este uman poate fi spus despre El. El poate fi luat drept om dar nu este „om” ci Dumnezeu. Acesta este paradoxul Adevărului despre Hristos care este exprimat în antura paradoxală a definiției de la Calcedon.

Părinții calcedonienii au fost confrunțați cu o problemă îndoită – mișcând posibilitatea gândirii „nestoriene” pe de o parte – de aceea identic („atât”; „într-unul și același timp”) este atât de bine exprimat în oros și de ce unitatea persoanei este definită ca și unitate de *ipostas*. Pe de altă parte este afirmația unei „asemănări” sau „consubstanțialitate” depline (adică, coincidența tuturor atributelor calitative) a lui Hristos prin umanitatea sa cu toată rasa umană a cărui Mântuitor este, tocmai fiindcă El a devenit capul și a fost născut din fecioara Maria. Aceasta este ceea ce se accnetuiază prin profesiunea celor două naturi; adică strict vorbind, definind umanul din Hristos ca și „natură” care este perfectă, completă și consubstanțială. Se obține astfel un fel de discrepanță formală – „compeltitudinea uamnității” dar nu un „om.” Toată expresivitatea *orosului* calcedonian stă în așa numita „discrepanță.”

Mai există o nevorbire reală și o anumită incompletitudine. *Orosul* face obligatorie terminologia sa fixă „diofizită,” interzicând orice altă terminologie. Această interdicție se aplică, mai întâi, terminologiei Sfântului Chiril, „monofizitismului său literar.” Aceasta a fost necesară fiindcă, mai întâi de toate încunoștințarea unei naturi singure ar fi putut acoperii un eutihianism sau apolinarianism real, adică, o negare a „consubstanțialității” umane a lui Hristos.” În al doilea rând o negare a consubstanțialității umane

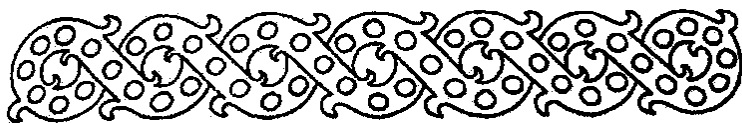
a lui Hristos. În al doilea rând era necesară pentru precizia conceptelor. Sfântul Chiril a vorbit de „o singură natură” și a vorbit numai de o divinitate în Hristos în înțelesul strict al termenului ca și „natură” – tocmai pentru a accentua „ipostaticitatea” umanității lui Hristos, cu scopul de a exprima non-comensurabilitatea lui Hristos cu oamenii obișnuiți din cauza formei de existențe a umanității din el și nu din cauza anumitor trăsături și calități a compoziției umane. Pentru el, conceptul de „natură” semnifica tocmai concrectitudinea existenței – înseși existența, nu numai „forma de existență”; adică în sensul „primei esențe a lui Aristotel.” Prin urmare el nu a avut inevitabil destul de multe cuvinte pentru o definiție exactă a compoziției și formei de existențe a atributelor umane a lui Hristos.

Astfel s-a creat vagul care i-a perturbat pe „estici.” A fost necesar să se diferențieze clar aceste două elemente: compoziția și „forma de existență.” Aceasta a fost împlinită printr-un fel de substrație a „ipostaticității” din conceptul de „natură,” dar fără să lase acest concept să se schimbe dint-run („particular”) concret în „general” sau „abstract.” Strict vorbind, un nou concept de „natură” s-a dezvoltat. Acest lucru nu a fost stipulat sau explicat cu o claritate suficientă, nici în oros și nici în „actete” sindoului. „Ipostasul singur” nu a fost definit ca și *ipostasul Logosului*. Prin urmare, impresia putea fi creată că „compeltitudinea umanității” în Hristos fiind afirmată prea abrupt, în timp ce „forma” existenței rămânea neclară. Aceasta nu a fost o lipsă în definiția de credință și nu a cerut un comentariu teologic.

Acest comentariu a fost oferit mult mai târziu – aproape o sută de ani mai târziu după Sindoul calcedonian în timpul lui Leonțiu al Bizanțului. Orosul calcedonian a aticipat evenimentele – mai mult decât a făcut-o crezul de la Nicea. Probabil înțelesul ascuns rămânea neclar până la final, la fel cum la Nicea nu toți au înțeles toată semnificația și rezoluția profesând Logosul ca fiind consubstațial cu Tatăl. Ar trebui să ne fie reamintit că în crezul de la Nicea, a existat o anumită discrepanță sau ciudățenie – care făcea distincție între conceptele de „esență” și „ipostas” și între

„consubstanțialitate” și „forma existenței Tatălui.” Aceasta a creat nevoie pentru dezbateri și discuții mai detaliate. Singurul lucru care a fost clar a fost înțelesul polemic sau antoganist al noii definiții – a fost trasă o linie de demarcație confidențial. O mărturisire pozitivă mai trebuia descoperită în sinteza teologică. S-a dat o nouă temă. Mai trebuie să fie menționată – „unitatea naturilor” (sau „unitatea de ipostas”) definită în volumul calcedonian ca fiind *necontinuuă, inalterabilă, indivizibilă și inseparabilă* – ασυγκlitως, ατρεπτος, αδιαρετως, αχοριστως. Toate acestea sunt attribute negative. „Inseparabilitatea” și „indivizibilitatea” defineasc unitatea, forma de unire. „Non-continuu-ul” și „inalterabilitatea” se referă la „naturi” – la „trăsăturile” lor sunt mutate și schimbate dar unirea rămâne „imutabilă.” Ele sunt cumva întărite de unire. Punctul central al acestor negații este direcționat împotriva tuturor formelor de apolinarianism și împotriva oricărei idei despre unire ca și o sinteză de transubstanțiere. *Orosul* conduce orice gândire de „fuziune” – συγγυις – sau „amestec” – κρσις. Aceasta înseamnă o respingere a limbajului vechi. În secolul al patrulea unirea lui Dumnezeu cu omul a fost definită ca și o „amestecare” – κρσις sau μιξις – pentru a proteja împotriva lui Apolinarie. Acum acest lucru părea periculos. Din nou ei nu au folosit un cuvânt precis pentru a exprima forma unirii inefabile într-o asemănare sau analogie.





## CAPITOLUL ȘAPTESPRĂZECE

### *Teodoret al Cirului - Viața*

**T**eodoret a fost probabil născut în 393 în Antiohia într-o familie creștină. El a primit o educație bună, bine conturată, creștină și elenă, deși este greu de definit cu cine a studiat. Probabil nu a fost un ucenic al Sfântului Ioan Hrisostom și cu greu ar fi putut fi studentul lui Teodor de Mopsuestia. Ca și copil, Teodoret vine în contact cu mediul monahal, deși cu greu ar fi putut trăi într-o mănăstire. Nu știm nimic despre viața lui Teodoret înainte de alegerea sa pe tronul din Cir în 423. Știm că a fost citeț în Antiohia, că și-a dat milostenie averea după moartea mamei sale și că s-a retras în mănăstirea din Nicerte în 416, o „școală de înțelepciune,” după cum o numește el. Trebuie să credem că cumva și-a dovedit vrednicia și a atras atenția asupra sa. Numai aceasta poate explica alegerea sa ca și episcop al orașului Cir din 423.

Cirul a fost un oraș mic și aproape gol nu departe de Antiohia dar Teodoret s-a îndrăgostit de el și l-a numit „mai bun decât orice oraș celebru.” I-a păsat de turma sa duhovnicește cât și lumește – prin mărturisirea sa a fost angajat în multe probleme, urbane și rurale, militare și civile, ecclesiastice și sociale. Se știe că a sponsorizat construirea unei conducte și un canal pentru a oferi orașului o sursă de apă care nu era mai întâi disponibilă. El a reparat bai și clădiri, a construit poduri și clădiri și în general i-a dat orașului o atmosferă estetică.

În același timp nu și-a rupt legăturile cu eremiții și asceții și a avut o viață ascetică și nematerialistă. „Nu am dobândit nimic



decât cârpele în care sunt îmbrăcat” a spus depre sine în timp ce se apropia de bătrânețe. În regiunea sa și în alte orașe ale estului, a trebuit să se confrunte cu păgânii, iudeii și ereticii de diferite tipuri și lupta împotriva lor nu a fost lipsită de pericole – „sângele meu curgea frecvent și am fost adus prematur la porțile iadului.” Aparent el a fost forțat să nu facă multe călătorii în est și oriunde mergea ținea cuvântări edificatoare. El a dobândit respect și renume care ieșea dincolo de provincia sa. Suntem capabilă să reconstruim genul său atractiv și strălucit din scrisorile scrise în timpul său.

Viața liniștită și productivă ca și episcop de Cir, orașul pe care l-a iubit atât de mult, viața sa care a slujit acel oraș în nevoile sale duhovnicești și de mediu, au fost terminate curând. Norul furtunii din Constatinopol cu patriarhul său Nestorie era pe punctul de a izbucni pe scena ecclesială și nimeni nu a simțit rezultatele acestei controverse atât de serios ca Teodor și care vor avea efect nu numai asupra vieții sale ci și după moartea sa. Este ca și cum neliniștea caracteristică vieții sale în multe sale călătorii s-au dus cu el dincolo de moarte. El nu v-a fi capabil niciodată să își convingă Biserica de Ortodoxia sa totală. Rezultatul final v-a fi condamnarea sa postumă la al Cincilea Sinod Ecumenic. Există un aspect tragic al vieții lui Teodoret.

### *Teodoret și izbucnirea controversei nestoriene*

Teodoret se mișcă în rândurile de frunte ale figurilor Bisericii cu deschiderea controversei nestoriene și a rămas în prim plan multă vreme. Există motive să credem că a luat parte în compoziția unei epistole antiohiene care l-a sfătuit pe Nestorie să nu se opună a o numii pe Sfânta Fecioară *Theotokos*. El a răsufla anatemele Sfântului Chiril greu și sever – mult mai sever decât Andrei al Samosatei. Ei șsău îndoit că îi aparțineau Sfântului Chiril și a văzut în ele „doctrina goală și enevalvioasă a lui Apolinarie.” Alți „estici” le-au primit diferit. Mai înainte ca Ioan al Antiohiei să fie trimis în Efes, Ioan a răspuns anatemele lui Chiril ca și la

„doctrina lui Apolinarie.” În orice caz, spectrul lui Apolinarie i-au perturbat pe „estici” mai mult decât personalitatea lui Nestorie. În Efes au voit să îl cheme mai întâi de orice păe Chiril la a da socoteală.

Suspiciuniel lui au fost intensificate de graba și severitatea acțiunilor Sfântului Chiril la Sinodul din Efes. În schisma care a avut loc în Efes, Teodoret a fost una din principalele figuri ale părții „estice.” „Din nou, Egiptul se răzvrătește împotriva lui Dumnezeu și împotriva lui Moise și Aron și a slugilor lui,” a scris el lui Andrei din Samosata din Efes. La Calcedon, la întâlnirea reprezentativilor din ambele părți convenite de împărat. Teodoret a răspuns sever oponenților lui, echivalându-i cu niște păgâni. El a remarcat cu amar că până și păgânii considerau soarele și cerul, pe care îl adorau, impasiv și stelele nemuritoare, în timp ce egiptenii în considerau pe Hristos pasiv. El a spus în aplicare texte despre păcătoși și apostatați.

#### *Frica lui Teodoret de apolinarianism în gândirea Sfântului Chiril*

Teodoret nu a înțeles pe Sfântul Chiril și a fost înspăimântat de un pericol imaginar și în entuziasmul său a dat prea multe lui Nestorie, numindu-l o „conductă cu voce dulce,” reprezentându-l și apărându-l împotriva „nedreptății făcute lui de cei neevlavioși.” Un factor decisiv în simpatia pentru Nestorie a fost actul „uciderii”; adică, depunerea lui Nestorie care a avut loc „fără un proces și ilegal,” după cum au simțit „esticii.” Teodoret nu a intrat în discuție cu punctele de vedere ale lui Nestorie și a argumentat cu Sfântul Chiril. După sinod Teodoret s-a întors în Siria fără resentimente – lui i se părea că „cel mai întunecos întuneric al execuției egiptene” se îngroșă, că adevărata credință a fost dezonorată și că „dogmaști și sireți” au triumfat. El a voit pace dar „anatele impioase” au continuat să îl înspăimânte și să îl alarmeze. În același timp, el sumarizează precis și cu grijă rezultatele dogmatice ale disputei – mai mult disputa cu Sfântul Chiril decât cea cu Nestorie. În Sfântul Chiril și în scrierile sale nestoriene Teodoret a văzut principalul

obsracol de a trata pacea. Reconcilierea îi părea posibilă numai cu condiția ca Chiril să renunțe la tot ceea ce a scris împotriva lui Nestorie și acest lucru a făcut necesară o revizuire a întregului caz a lui Nestorie. „A anatematiza vag, fără nici o restricție înseamnă a anatematiza evlavie,” prin Teodoret. El a decis „să nu fie de acord cu cenzura ilegală și nedreaptă a sfântului și iubitorului de Dumnezeu Nestorie prin mână, limbă și minte.” Aceasta este ceea ce definește poziția lui Teodoret în istoria reunificării estului cu Egiptul. El a fost imediat convins imediat de ortodoxia dogmatică a lui Chiril dar a văzut în mărturisirile noi și indisputabile ale arhiepiscopului alexandrin o renunțare la „vorbăria falsă” acestor anateme și o pocăință „de la fals la adevărat,” de la o „filosofare lipsită de evaluare” la adevăr.

Prin urmare insistența în problema condamnării lui Nestorie a rămas pentru el suspicioasă și de neînțeles. Pentru Teodoret pericolul nestorianismului a rămas obscur. Spectrul lui Apolinarie încă mai stă înaintea lui. Cel mai mult el a fost gata să fie de acord să fie tăcut despre subiectul lui Nestorie. În cele din urmă el a fost de acord cu o formulă precaută a condamnării „a tot ceea ce a spus sau a învățat care diferă de ceea ce este în doctrina apostolică.” El nu a voit să îl menționeze numele lui Nestorie în acordul conciliar. Sfântul Chiril cu greu a avut dreptate când a spus cele despre Teodoret în timp ce își apăra controversatele anateme, că Teodoret compară subtil taina – într-un stadiu abia treaz, ca și printr-un vis și intoxicat.” În orice caz, frica lui Chiril asupra apolinarianismului a împiedicat triumful ortodoxiei la fel de mult ca și frica de sabelianism a aderenților stricți ai Sindoului de la Nicea. În timp ce spectrul lui Sabelie a împiedicat forma adevărată a lui Arie, la fel a făcut și umbra evidentă a lui Apolinarie obscurizând tot orizontul dogmatic pentru „estici,” inclusiv Teodoret. Ei au preferat să se retragă în obscuritate și vag dogmatic. Pacea a ajuns în cele din urmă în est numai la finalul anilor 430 și acordul cu Egiptul a fost restaurată pentru a fi din nou tulburată de problema credinței lui Teodor de Mopsuestia și Diodor al Tarsului, o

problemaă ridicată în Edesa și Alenxadria. Reținerile Sfântului Chiril și a lui Proclu al Constantinopolului au prevenit o nouă pauză. Teodoret are un loc proeminent în istoria acestor probleme. El a fost sufletul dacă nu capul estului ortodox suspicios.

### *Controversa lui Dioscor cu Teodoret*

Lupta de mai înainte a continuat sub acoperirea unei înțelegeri externe. După moartea Sfântului Chiril în 444, controversa a erupt cu o nouă vigoare sunt asprul și arogantul succesor Dioscor. Disputa cu privire la credință a fost complicată de rivalități și dușmăanii personale și regionale. Mulți oameni, nu numai în Egipt ci și în est, au fost nemulțumiți cu situația dogmatică stabilită. Spectrul apolinariansimului a început să fie din ce în ce mai serios. A apărut un monofizitism actual și sprijinit de palatul imperial a intrat în ofensivă. Bazându-se pe calomnia fugiților ofensați din Antiohia, Dioscor, sub pretextul că a apărut amintirea și credința Sfântului Chiril împotriva obiecțiilor „rușinoase” ale „esticilor,” a ridicat direct problema ortodoxiei pentru tot estul – și asupra lui Teodoret în particular – într-o epistolă către Domnus al Antiohiei în 448. Chiar mai înainte în același an un edict imperial a apărut care interzicea să scrie, să citească sau să țină cărți scrise împotriva opiniilor Sfântului Chiril cu pedeapsa morții. Edictul a indicat clar „anumite doctrine ambigue.”

În adăugire la aceasta, împăratul i-a ordonat lui Irineu, mitropolitul Tirei, să fie înlocuit și depus nu cu mult după ce a fost instalat prin sinodul și participarea lui Teodoret. Irienu avea un trecut extrem de dubios – la sinodul din Efes a fost un apărător zelos al lui Nestorie și după Sinodul din Efes a scris în apărarea sa o carte intitulată *Tragoedia*, pierdută dar descoperită din nou și în care se găsesc multe fragmente din *Tragoedia* lui Nestorie. Irienu al Tirei a fost exilat în Petra în Arabia dimpreună cu Nestorie. După instalarea lui el s-a exprimat cu precauție și sugestiv și aceasta l-a

forțat pe Teodoret să îl avestizeze să nu discute despre numele de *Theotokos*. În adăugare, el a fost născut dintr-o a doua căsătorie. Ocazia de atac a fost bine aleasă dar în est ei nu au împlinit edictul Imperial și au cerut să fie pus în aplicare. De această dată Teodoret a numit pe bună dreptate o dușmănie de credință în Dioscor. El se aștepta că v-a începe o furtună și a început să se pregătească pe el și pe alții pentru ea. El i-a răspuns suspiciunilor lui Dioscor cu o mărturisire clară și lucidă în duhul și în sensul Formulei Reuniunii din 433. Agitația a crescut în Alexandria. Monahi nemulțumiți din est se perindau peste tot, din mănăstire egipteană în mănăstire egipteană, repetând avertismentul despre pericolul „credinței lui Chiril.” O ambasadă specială a fost trimisă din Alexandria la Constantinopol. Primul lucru pe care l-au făcut a fost de a crea o acuză de erezie și „ei au continuat să spună la toată lumea cum că Teodoret predica doi fii în loc de unul.” Nu aceasta a fost acuzația care l-a tras pe Împărat de partea „faraonului,” după cum l-a numit Teodoret pe Dioscor, ci prin aluzile sufletului neliniștit al lui Teodor și din cauza pericolului pe care l-a prezentat pentru ordina socială și autoritate. Lupta a fost condusă mai întâi împotriva lui Teodoret.

### *Edictul imperial împotriva lui Teodoret*

Alexandrinii au reușit să obțină un decret imperial ca să îl rețină pe Teodoret în Cir fără dreptul de a pleca. Motivul pentru aceasta a fost problema creată de faptul că Teodoret „convoca frecvent sinoade și îi supăra pe ortodocși.” În acest exil de onoare Teodoret nu a rupt contactele sale cu frații săi estici sau prietenii din Alexandria sau de la curte. În acel moment, în noiembrie 448, Eusebiu episcopul de Dorylaeum, invocând o plângere de acuzație împotriva lui Eutihie cu Flavian al Constantinopolului la așa numitul *συνδοχος ἐδιμουσα* care a fost Sindoul Episcopilor din Constantinopol sau „Sinodul Permanent de Așezare.” Plângerea a venit din partea mitropoliei de Sinai și Eutihie a fost condamnat și

excomunicat. În cuvintele sale, pentru Teodoret aceasta a fost o rază de lumină în întunericul nopții. Imediat după decizia sa prin *συνδοχος ἐδικιμουσα*, o ambasadă estică a fost trimisă în capitală pentru a apăra ortodoxia de estul suspicios. Această amasadă nu s-a bucurat de un succes de durată, la porunca curții imepriale. Teodoret s-a întâlnit cu acuzatorii săi. În 30 martie 449 edictul imperial cu privire la invocarea unui sinod ecumenic la Efes programat pentru 1 august – s-a dovedit a fi infamul „Sinod Tâlhăresc” – a fost scos în evidență la sugestia lor.

### *„Sinodul tâlhăresc” și Teodoret*

La acest sinod lui Dioscor i s-a acordat un primat, în timp ce Teodoret, ca cineva sub suspiciune, a fost excomunicat de la participare, cel puțin până când credea sinodul. În răspuns la o cerere de a renunța la interdicție împăratul și-a repetat decizia: „fiindcă a îndrăznit să vorbească împotriva la ce a scris Chiril.” Se putea străvedea cum a vea să fie sinodul. Teodoret a văzut „începutul unei defecțiuni totale” și *nu a așteptat nimic de la acest sinod*. Sinodul a fost intrunit pentru a judeca anumiți episcopi estici care au fost „inefectați de lipsa de evlavie a lui Nestorie,” după cum s-a exprimat împăratul în documentele oficiale adresate lui Dioscor. Sinodul era gata pregătit să „îi excomunică din sfintele biserici și să taie răul de la rădăcină.” Sinodul nu s-a dovedit a fi un „sinod tâlhăresc” și nici nu a intrat în istorie cu acest epitet. Teodoret a fost condamnat aici *in absetia* ca și un nestorian „lipsit de orice serviciu, cinste și rang al preoției.” Condamnarea s-a bazat pe o plângere a presbiterului Pelaghie. Ei și-au bazat condamanrea pe fragmente ale cărții lui Teodoret *În apărarea lui Diodor al Tarsului și a lui Teodor de Mopsuestia*, a căror fragmente au fost păstrate de Pelaghie al Antiohiei și pe scrisoarea împotriva lui Chiril împotriva monahilor. Înseși faptul că Teodoret a îndrăznit să gândească și să scrie împotriva lucrărilor binecuvântatului părinte Chiril a dovenit lipsa sa de evalvie în fața sindoului. Mai mult, condamnarea nu s-a

întâlnit cu nici o obiecție de la „esticii” care au fost prezenți – ei au recunoscut depoziția lui Teodoret. Domnus din Antiohia a fost între ei, deși el a fost depus dimpreună cu Teodoret. Flavian al Constantinopolului, Eudebiu de Dorylaeum – primul acuzator al lui Eutihie care acum a fost reabilitat – și Ibas al Edesei care a fost și el depus. Condamnarea a fost asigurată de un decret imperial. A fost interzisă orice comunicare cu cei condamnați, „în oraș și în câmp,” sub amenințarea unei exilări obișnuite. Scrierile lui Teodor au fost ares public, la fel ca și cele ale lui Nestorie și cărțile anti creștine ale lui Porfirie. Era interzis să fie ținute sau citite. Toți episcopii trebuiau să își spună înțelegerea cu acordul consiliului și în scris. Un funcționar imperial special – unul dintre complicii lui Dioscor – a fost numit pentru a supraveghea astrângerea semnăturilor.

### *Apelul lui Teodoret la Roma*

Legății romani nu au semnat deciziile sinodului și au fost forțați să plece din Efes. Înainte de plecarea lor ei au primit un apel de la tronul episcopal roman de la Flavian și Eusebiu. La Roma a mai făcut apel și Teodoret. El se aștepta ca papa să conducă o reviziune formală a întregii afaceri. El a făcut apel la papă și la reprezentativul unei biserici locale care nu și-a exprimat încă opinia și care nu depindea de presiunea constantinopolitană. Cu excepția Romei nu mai avea unde să facă apel. Estul era lipsit de putere și slăbit. Alexandria și Constantinopolul erau sub jugul dușmanilor. Teodoret se aștepta ca papa să intervină ca și un arbitru. Apelul său la Roma s-a dovedit justificat – papa nu a recunoscut actele „sinodului” dioscorian. Sinodul roman l-a primit aparent pe Teodoret și l-a restaurat la rangul de episcop.

În acea vreme Teodoret trăia într-o mănăstire îndepărtată în Apamea, în mare nevoie. În scrisorile sale el continua să se plângă de crima sa „nedreaptă” și a accentuat înțelesul dogmatic al persecuției. El a fost perturbat și alarmat de lășitatea majorității, care a fost micșărată și despiritată de comportamentul drastic al lui

Dioscor. „Ce polip își schimbă culoarea în conformitate cu stâncile sau cameleonul în conformitate cu frunzele, la fel cum acești oameni își schimbă opiniile în conformitate cu timpul?” Teodoret a întrebat plin de jale. El i-a rugat să își facă probleme despre „acrivia.” El scrie mult și elucidează adevărurile hristologice în timp ce respinge calomniile și înșelăciunile răspândite de dușmanii lui. El arată pe Tomul papei Leon către Flavian ca și un model de exegeză dogmatică precisă – *Tomul* papei Leon nu a fost acceptat la „Sinodul Tâlhăresc” dar a fost aprobat subsecvent la Sindoul de la Calcedon. „Imediat ce l-am citi l-au laudat pe Domnul cel milostiv, lăudându-l că nu a abandonat Biserica în întregime, dar păstrând o scânteie de ortodoxie – mai mult decât o scânteie – un mare foc capabil de a aprinde și ilumina universul.”

### *Avansarea împăratului Marcian și schimbul de polițe*

Odată cu avansarea împăratului Marcian situația imperiului s-a schimbat. Celor exilați li s-a permis să se întoarcă și Teodoret s-a întors în Cir. Pe 17 mai 451 s-a publicat un anunț imperial al convocării unui sinod Imperial. Trebuia să se întâlnească pe 1 septembrie. Aceasta a răspuns dorințelor lui Teodoret care a cerut deschis să fie „un sinod nu din rebeli și din vagabonzi, ci din oameni pe care i-a încredințat faptele lui Dumnezeu. La sinod Teodoret s-a confruntat cu o primire furtunoasă. Egiptenii au refuzat să îl recunoască ca și episcop și să se întâlnească cu el. Senatul și oficialii imperiali, care au fost susținuți de „estici” au venit în apărarea lui Teodoret ca și reclamantul și persecutorul împotriva sindoului din 449.

### *Teodoret și Sindoul de la Calcedon*

La început Teodoret a luat parte la voturile și discuțiile sinodului ca și un membru deplin. La sesiunea a opta el a fost restaurat pe scaunul din Cipru: „toate îndoielile cu privire la



Teodoret s-au rezolvat.” S-a cerut numai o anatemă directă asupra lui Nestorie. Din actele sindoului este evident că Teodoret a încercat să evite aceasta oferind să citească propria sa expunere a credinței pentru a stabili ceea ce credea și învăța. „Am fost calomniat,” spunea el, „și am ajuns să dovedesc că sunt ortodox. Îi blestem pe Nestorie și Eutihie, dar nu voi vorbi despre acestea până ce nu voi expune ce cred.” Se temea că o simplă condamnare a lui Nestorie s-ar putea dovedi ambiguă, căci atât ortodocșii cât și monofiziții, care erau încăpățânați, ar fi putut fi de acord cu ea. Excomunicarea lui Nestorie nu rezolvă problema ortodoxiei excomunicatorului. Prin urmare, când sinodul nu a voit să asculte de mărturisirea sa detaliată de credință, Teodoret a adăugat referințe la decizia deja existentă a sinodului – *oros* – și la Tomul papei Leon către anatemele sale către Nestorie. În orice caz, Teodoret a fost reabilitat și s-a întors la episcopat.

Nu se mai știe nimic despre viața lui Teodor după sindoul din Calcedon. Aparent el s-a ferit de evenimentele Bisericii în anii care au urmat, deși papa Leon l-a invocat într-o scrisoare specială din 453. A murit probabil în 466.

### *Disputa cu privire la Teodoret continuă după moartea sa*

Disputa asupra lui Teodor nu s-a sfârșit cu moarea sa. Deja după Sinodul de la Calcedon, Marius Mercator, care a fost binecunoscut pentru lupta sa împotriva pelagiansimului, s-a ridicat împotriva lui Teodoret în vest. El l-a acuzat pe Teodoret de nestorianism și și-a substanțiat acuzele cu prin compararea fragmentelor din Teodoret cu lucrările lui Teodor de Mopsuestia și pe de altă parte Nestorie și cu scrierile Sfântului Chiril, papei Celestin și cu deciziile Sindoului din Efes pe de altă parte. O astfel de sortare și comparare s-a dovedit a fi nefavorabilă pentru Teodoret. Marius Mercator *nu a încercat o critică a esenței punctelor de vedere a lui Teodor*. Această performanță polemică nu a avut nici o consecință practică. Situația a fost exacerbată mai târziu. Este cât se

poate de înțeles că ostilitatea față de Teodor a fost hrănită în cercurile monofizite. Pentru monofiziți, cenzura lui Teodor s-a legat natural cu o negare a Sinodului de la Calcedon, unde a fost primit în comuniune și unde i s-a recunoscut ortodoxia. La finele secolului al cincilea împăratul Anastasie a ridicat problema anatematizării lui Teodoret. Filoxen de Hierapolis s-a ridicat împotriva lui de această dată. Filoxen a adunat pasaje incriminatoare din lucrările lui Teodoret.

Tulburarea a crescut pe parcursul timpului și în 520 împăratul Iustinian a mărturisit că „Teodoret a fost acuzat că a fost înșalat în credința sa.” Ca și o contrabalansare împotriva bârfelor, oamenii din Cîr au organizat adunări solemne în cinstea și pomenirea episcopului lor. Sub Iustinian ofensiva monofiziților a devenit cât se poate de violentă. La disucțiile constantinopolitane între următorii lui Sever și ortodocși din 531, s-a ridicat din nou subiectul lui Teodor. Monofiziții au cerut sinceritatea renunțării lui Nestorie la sindoul din Calcedon. Încă odată au intervenit problemele cu privire la înțelesul dezacordurilor între Teodoret și Chiril.

Astfel, problema despre cele *Trei capitole*, despre Teodoret, Ibas al Edesei și Teodor de Mopsuestia a venit în prim plan imediat. Această problemă a fost pusă de Iustinian în edictul său din 544 (data probabilă este cunoscută numai din spuse și referințe). Evident, aceasta are ceva de spus despre Teodoret. Ei l-au acuzat că face obiecții împotriva Sfântului Chiril și a adusă în discuție cenzura Sinodului din Efes. Iustinian a încercat să separe subiectul lui Teodoret și cel al Sindolului de la Calcedon și a pretins că nici Teodoret și nici Ibas al Edesei nu au luat parte la actele dogmatice ale sinodului și că ei au fost chemați la Sinod numai mai târziu după ce Eutihie și Dioscor au fost condamnați și a fost compusă expunerea credinței. Iustinian a reușit să îl găsească pe patriarhul Constantinopolului, Menas (și Mennas) și alții patriarhi pentru a fi de acord cu condamnarea celor *Trei capitole* sub amenințarea cu exilarea.

*Atitudinea papei Vigilius față de Teodoret și cele „trei capitole”*

Papa Vigiliu și-a dat acordul chiar mai târziu. Vestul, în special clericii africani și-au făcut evident propriul protest. Apoi Vigiuliu și-a schimbat atitudinea și obligat de Constantinopol de împărat și-a început acolo opoziția – l-a excomunicat pe patriarhul Menas. Mai târziu a trebuit să cedeze din nou împăratului. A mai existat din nou o presiune din partea vestului: Facundus, episcop de Hermiane în provincia din Bizacena în Africa, a produs o lucrare voluminoasă *Pro Defensione Trium Capitulorum* [*În apărarea celor trei capitole*]. Facundus nu a spus multe despre Teodoret dar a încercat cu greu să elucideze înțelesul acestei neînțelegeri cu Sfântul Chiril și să justifice comportamentul „esticilor” la sindoul de la Efes. Spre adăugire, Facundus a descoperit concluziile care au fost trase din condamnarea celor *Trei capitole* în detrimentul semnificației Sinodului de la Calcedon. Punctul său a fost de a condamna *Cele trei capitole* cu scopul de a respinge hristologia la Sinodul de la Calcedon. El a respins disputa lui Iustinian că Ibas al Edesei și Teodoret nu au participat la faptele sinodului. „Scrierile lui Teodoret împotriva binecuvântatului Chiril nu pot fi condamnate decât dacă Sinodul de la Calcedon v-a fi arătat că este vrednic de condamnare fiindcă Teodoret a luat parte la discuțiile și deciziile lui, a apărut volumul papei Leon care a refuzat necumpătarea lui Eutihie și și-a dovedit cazul în fața celor care nu au înțeles.”

Chiar și fără influența apărării lui Facundus, papa Virgiliu vorbește foarte ușor despre ceel Trei capitole în noua sa opinie din 11 aprilie 548 evidențiată în *Judicatum*, în timp ce episcopii din Africa, Iliria și Dalmația, dimpreună cu diaconii papei Virgiliu s-au separat de comuniune. El include o provizio despre inviolabilitatea și vrednicia sinoadelor de mai înainte și își limitează cenzura la obiectele mai târzii ale lui Teodoret la Anatamele lui Chiril. Chiar și opiniile papei au provocat proteste în tot vestul și Vigiliu au renunțat din nou la ea în 549. În 550 episcopii africani au respins

*Judicatum* dar l-au anatematizat pe papa Vigiliu și l-au excomunicat. În 551 Iustinian a reînviat problema celor trei capitole în mărturisirea de credință. Aici problema despre Teodoret a ajuns la luptele sale împotriva sindoului de la Efes și a Sfântului Chiril și la obiecțiile lui individuale. În adăugire, Iustinian accentuează recunoașterea Sinodului de la Calcedon.

### *Teodoret și Sinodul Cinci Ecumenic*

În timpul acestor decizii și opinii fluctuante, subiectul este eliberat puțin câte puțin de o iluminăție nomofizită. Își primește rezoluția finală la al cincilea Sinod Ecumenic. Detaliile progresului la sinod nu sunt în întregime clare dar sensul general al deciziilor sinodului este cât se poate de clar. Personalitatea lui Teodoret ca și om și ca învățător, la fel de bune cât și dreptatea credinței sale, sunt primite ca fiind mai presus de suspiciuni. Între lucrările lui unele sau descoeperit pentru diferite motive – din cauza faptului că expunerile lor nu sunt condiderate cu grijă – ar trebui privite ca și stricăcioase. Sindoul a decis să respingă „ceea ce Teodoret a scris împotriva adevărate credințe și a celor *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril, împotriva primului sinod de la Efes și ceea ce a scris în apărarea lui Teodor de Mospuestia și Nestorie. Aceasta nu a reprezentat o exocuminare a lui Teodoret ci o negare a autorității sale dogmatice pe baza polemicii sale nefericite cu Sfântul Chiril. Aceasta nu face pe nimeni capabil de a se îndoi de corectitudinea generală a gândirii sale. Papa a dat aceiași interpretare rezoluțiilor Sindoului Cinci Ecumenic. În *Constitutum* papa Virgiliu a condamnat anumite presupuziții ale lui Teodor de Mopsuestia „în condamnăm și îl anatematizăm pe Teodor și scrierile lui neevalvioase.” Despre Teodoret a scris: „condamnate și anatematizate sunt scrierile lui Teodoret care se opun dreptei credințe și sunt opuse celor *Doisprezece capitole* ale Sfântului Chiril și împotriva primului sinod de la Efes, care au fost scrise de el în apărarea lui Teodoret și Nestorie.” Papa Vigilius a murit în drum spre Roma după sinod. În

Constitutum el și-a lăsat decizia finală clară și anulăm și abrogăm prin această definiție scrisă a noastră ceea ce s-a scris de noi și de alții și apărarea celor doisprezece capitole menționate mai sus. O citire cu grijă a faptelor celui de al Cincilea Sinod Ecumenic și a *Constitutumul* papei Virgiliu face clar că persoana și scrierile lui Teodor de Mospuestia au fost condamnate și anatematizate numai anumite scrieri ale lui Teodoret al Cirului iar nu persoana lui. „Pirn urmare anatematizăm cele *Trei capitole*; pe neevlaviosul Teodor de Mospuestia cu scrierile lui execrabile și acele lucruri pe care le-a scris Teodoret.” În cazul lui Ibas a fost condamnată numai „scrisoarea neevalvioasă” către Maris.

*Statutul lui Teodoret înb conștiința bisericii ca și „binecuvântat”*

Așa l-a perceput Biserica. Teodoret este descoperit în Biserică ca și un om binecuvântat între părinții Sindoului de la Calcedon și ca un învățător de evalvie, deși opiniile lui teologice au fost privite cu rezervă, luând în considerare imprecizia și lipsa de precauție a epunerii și limbajului.

### ***Lucrările***

**T**eodoret aparține între cei mai remarcabili exegeți ai antichității. În aproximativ 450 Teodoret în *Epistula* 145 (a se vedea epistola 116) pretinde că a scris aproximativ treizecișicinci de cărți. Comparativ numai un mic număr a juns la noi. Scările lui descoperă că a citit – cel puțin într-o formă sumară – Platon, Aristotel, Homer, Isocrate, Demostene, Herodot, Tucitide, Hesiod, Apolodor, Plotin, Plutarh și Profirie. Limba sa era siriacă dar a scris în greacă și Sfântul Forie laudă puritatea „grecești lui atice” (Bibl. Cod. 203).

*Lucrări exegetice și filosofia interpretării*

El a scris un anumit număr de lucrări exegetice la numite cărți – la toți profeții, *Cântarea cântărilor* și toate epistolele Sfântului Pavel. El a compus o explicație a pasajelor dificile din *Pentateuh* cu un apedice la cărțile lui Iosua, Judecătorilor și Rut. Lucrarea cunoscută în titlul său latin ca și *Quaestiones in Octateubum*, a fost compusă probabil în 453 și a fost larg circulată de Atanasie Sinaitul și secolul al șaptelea și de Sfântul Fotie în secolul al nouălea. A fost compusă sub forma răspunsului și a întrebării.

În exegeza sa Teodoret se bazează pe o analiză istorică gramaticală a textului, insistând mai întâi de orice pe ensul literal. Făcând aceasta, el i-a în considerare diferitele texte grecești și se întoarce de mai multe ori la textul ebraic. Cunoștințele sale de ebraică cu greu pot fi numite sănătoase. El tratează alegorismul extrem cu greutate – vede explicațiile alegorice ca și „fabule pentru proști,” „fanfaronada femeilor bătrâne beate” și „fabricațiile de bâlbâieli.” El crede că datoria interpretatorului este de a „pătrunde taina Duhului Sfânt” și pentru a face aceasta interpretatorul are nevoie de interpretare de sus. O imaginație bolnavă este nefolositoare aici. Teodoret nu se oprește la „litera simplă” și nu refuză să se arunce în adâncuri și să apuce „perla ascunsă a înțelegerii” atunci când este necesar. Multe din textul biblic sunt spuse metaforic și exegeza trebuie să acorpere înțelesul acelor imagini și topici. Trebuie explicat înțelesul legislației ceremoniale a Vechilui Testament „prin legile alegoriei.”

În exegeza sa la *Cântarea cântărilor* Teodoret se opune celor care neagă duhovnicia, pe cei care nu știu să investigheze înțelesul deplin și „să descopere taina cuvântului.” În această zi ei au știu că îl au în minte pe Teodor de Mopsuestia – „care deși și-a ascuns numele totuși și-a descoperit lipsa de neînțelepciune.” Tăindu-se de Teodor în comentariul său, Teodoret îl folosește pe Origen. Pe lângă înțelesul moral și alegoric, Teodoret găsește multe aluzii creștine la adevărul creștin. Astfel el recunoaște „pluralitate” în

povestea creației omului ca și un prototip al nașterii fecioarești. Astfel în Teodoret există o legătură vie între cele două testamente. Lui Teodoret la fel ca și lui Ioan Hrisostom, Vechiul Testament este un chip al celui nou. Faptul că primul poate fi văzut ca și o impresie a celui alt nu diminuează realismul istoric – faptele au un înțeles prototipic și persoanele sunt prototipuri. Totul în Vechiul Testament este plin de prefizurări ale împărăției harului. Trebuie distinse profețiile de chipuri. Toți profeții au prevăzut ceea ce s-a realizat în Biserică dar au văzut de la depărtare și prin urmare neclar și nu trebuie să căutăm aceeași claritate în discursul profetic la fel ca și în faptele apostolice.

Când explică profețiile, Teodoret încearcă să evite alegoria excesivă și el cenzurează pe cei care „au aplicat profețiile unor evenimente ulterioare făcând exegeza mai benefică pentru iudei decât pentru studenții credinței.” Profeția depășește întotdeauna limitele timpului său și trece dincolo de limitele sale. Profețiile își premesc realizarea numai în împărăția harului. Nu toate profețiile au un înțeles mesianic direct – multe arată la evenimentele Vechiului Testament; evenimente care prin sine sunt prototipul Noului Testament; ele sunt prototipuri, nu numai semne. În exegeza sa Teodoret s-a bazat pe exegeți mai timpurii și l-a fost destul de mult îndatorat. În același timp el a rămas independent și a combinat cu îndemănare adevărul școlilor de exegeză alexandrine și a celei antiohiene. În această privință el este mai aproape de Sfântul Ioan Gură de Aur, pe care îl urmază direct în exegeza epistolelor apostolului Pavel. Trebuie adăugat că până și în antichitate oamenii au știu cum să aprecieze limba și stilul exegezei lui Teodoret – care este lucid, concis și îndemânatic.

*Vindecarea de maladii păgâne sau adevărul evanghelilor  
dovedite din filosofia greacă*

Una dintre lucrările reușite este cartea sa împotriva păgânilor intitulată *Vindecarea de maladiile păgâne sau adevărul dovedit*

*din filosofia greacă* – Ελληνικων θεραπευτικη παθηματων. Aceasta este ultima dintr-o serie de „apologii păgâne”. În mijlocul secolului al patrulea păgânismul nu a murit încă și trebuia recunoscut serios în practica pastorală. Teodoret se referă adesea la întâlnirile sale și la loviturile cu „aderenții mitologiei păgâne” care ridicularizau creștinismul și a căror batjocuri nu au trecut fără efect asupra celor slabi. În obiectele luptei, în spăcila în subiecte dificile pentru conștiința păgână, Teodoret începe cu discernere a adevărului Evangheilei ca să mute veșnicia din ignoranță. Când este contrastat cu creștinsimul, păgânismul își descoperă golătatea și slăbiciunea. Teodoret accentuează acets contradicții neajutorate, lipsa de gândire și instabilitatea gândirii păgâne.

Lucarea dobândită în lucrare este întunecată și lipsită de prejudecăți. Toată istoria elinsimului se găsește a fi istoria unei creșteri neîntrerupte a răului, „căci aceasta este perfidia minciunii sau și mai rău calea celor care se retrag din cale și se mută pe una care este și mai rea.” Teodoret adaugă că cei care au trăit înainte de venirea Domnului au o scuză fiindcă soarele adevărului nu a început încă să răsare și ei megeau ca și cum ar fi în întunericul nopții, consuși numai de natură.” „Scrisorile înscrise de Dumnezeu mai de mult,” au fost sterse de păcat. Soarele a răsărit și nu vom mai umbla orbi în mijlocul zilei.” Repetându-i pe apologeți, mai întâi pe Clement al Alexandriei și Eusebiu încearcă să găsească puncte puternice și puncte de început care să întoarcă la adevărata credință din înțelepciunea păgână. El vorbește despre căile naturale de cunoaștere a lui Dumnezeu – clanul lui Avram a primit legea și s-a bucurat în ahrul profetic. Conducătorul a dus restul națiunilor la evlavie prin natură și creație. La fel și păgânii se puteau ridica la cunoașterea Creatorului „prin inducție.” Teodoret repetă vechea idee despre înțelepții elini împrumutând de la Mosie. În expunerea sa Teodoret nu este destul de original. El nu a studiat toți autorii păgâni la care se referă direct. Este cât se poate de probabil că el folosește sumare și colecții – sigur pe Aetiu (Συναγωγή των Σαρεσκοντων scrisă în anul 100 după Hristos) și probabil Porfirie –



Προσ ἀνεβῶ. Teodoret a reușit să aranjeze un material la mână a doua într-un sistem ordonat, ceea ce este ceva care predecerorii lui nu au reușit să facă.

### *Lucrarea sa apologetică*

Între lucrările sale apologetice există și *Doisprezece discursuri despre providență* [*De providentia orationes decem*]. Aceasta este una dintre cele mai bune specimene de elocvență și stil. Primele cinci discursuri încearcă să dovedească pronia divină dintr-o perspectivă naturală. Restul de cinci discursuri tratează cu pronia dintr-o perspectivă socială și morală. El concluzionează cu Întruparea Logosului ca și cea mai bună și putetnică evidență a „proniei” lui Dumnezeu, care este grija iubitoare și interesul pentru toată umanitatea. Cărturarii diferă în opiniile datpriei acestei lucrări – unii pretind că a fost scrisă mai întinte de sindoul de la Efes; alții bazându-și opinia pe ceea ce ei văd ca „dezvoltarea acestei doctrine,” datează lucrarea din 435.

Lucarea lui Teodoret *Ad questia magorum* nu a ajuns până la noi. Fragmente au rămas numai din citatele sporadice din ea. Din aceste fragmente pe care le posedăm este clar că Teodoret răspunde și respinge obiecțiile magilor persani împotriva credinței creștine, atacă îndumnezeirea lor la erlementele naturii și le cenzurează din cauza persecuțiilor severe și îndelungate ale creștinilor în timpul domniei regilor persoanei Bahram V și Jazdegerd II.

Lucrarea lui Teodoret *Contra Judaeos* [Împotriva evreilor] nu a ajuns până la noi. Scopul a fost de a arăta că profeții l-au arătat pe Hristos, cel puțin aceasta este indicația din *Epitola* 145. Majoritatea cărturarilor care au fost puternic implicați cu studiul lui Teodoret sunt siguri că el este autorul. Alții au îndoieli, ca M. Brok (a se vedea în *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 4 (1950), 490-494). Între cărturarii mai de bază care au apărat autoritatea lui Bardehewer,

Schulte și Golubovski în două volume de studiu în rusă. M. Richard este de opinie că aceasta a preceda sinodul de la Efes. Bazați pe scrisorile lui Teodoret 113, 116 și 145 în orice caz, se pare că ele au fost scrise mai înainte de 449.

### *Semnificația istorică a lui Hsitoria ecclesiastica*

Lucările sitorice ale lui Teodoret, în special *Historia ecclestitica* [Istoia eccesisastică] sunt extrem de valorose. Istoria începe cu „nebunia lui Arie” și se sfârșește cu „demiterea celor vrednici de laudă Teodor și Teodotus, episcopul Antiohiei.” Teodoret începe cu istoria ecclesiastică care se extinde până în 428 sau 429. teodoret a scris-o în 450 în exilul său în Apamea. Trebuie să credem că el a început să adune materiale și să lucraze la ea mai devreme. Teodoret își i-a datoria de a „descrie ceea ce a fost omis” în Istoria ecclesiastică a lui Teodoret. Problema surselor lui Teodoret pentru această lucrare rămâne controversală. Fără nici o îndoială el l-a folosit pe Eusebiu; el îl folosește abundant pe Rufin; și probabil l-a folosit și pe Filostorigiu. Cu greu a folosit cărțile lui Socrate și Sozomen.

Este cât se poate de dificil să determinăm sursele raporturilor sale individuale. Nu este nici o îndoială că el a folosit scrierile istorice ale lui Atanasie și a ales date din Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie de Nazinaz. El s-a bazat mult pe povești și tradiție. El își tratează amaterialul adunat cu mare severitate, deși ideile lui generale despre înțelesul naturii a ceea ce Biserica a suferit în o sută de ani de proces istoric suferă de simplitate. El nu folosește pronia și neglijează să ofere un răspuns pragmatic sau o analiză psihologică. Din cauza practicii istoriografice a acelor vremuri, aceasta este ceva la care trebuie să ne așteptăm. În ciuda acestora, Teodoret intră cu dibăcie în înțelesul evenimentelor descrise, înțelesul Bisericii și în această privință în depășește pe Socrate. Odată cu Teodoret istoria încetează a mai fi o simplă cronică – el precepe ritumul general în

cornica evenimentelor și portretizează lupta trecută a Bisericii cu erezia, în specia erezia arianismului. Pentru noi, *principala valoare a istoriei lui Teodoret este faptul că păstrează documente care nu mai sunt cunoscute*, inclusiv epistola lui Alexnadru al Alexandriei către Alexandru al Tesalonicului. Teodoret a păstrat multe detalii ale vieții estului și vorbește cu căldură despre viața propriei sale biserici. El portretizează oameni vii, nu imagini tipice.

*Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio* a pimit multă atenție din literatura aghiografică subsecventă. Simeon Metafrastul cunoscut ca și Simeon Logotetes, născut probabil în Constantinopol în 900 și care a murit undeva după 984 – îl recopie pe Teodoret cuvânt cu cuvânt. Apendicele lui Teodoret, *Oratio de divina et sancta caritate*, este în felul său o consuzie filosofică. Teodoret voiește să descoapre principiul conducător în spatele vieții ascetice și o găsește în iubire. „Iubirea de Dumnezeu îi face pe ascetici să se extindă dincolo de limitele naturii” și să ajungă la nepătimire. „Ei primesc rănilor iubirii divine din toate părțile; ei și-l imprimă pe iubitul său în minte disprețuind totul și își fac trupul duhovnicesc mai înainte de nepieirea învierii. Această iubire îi atrage la Înțelepciune și pentru Teodoret asceții sunt mai întâi de orice iubitori de înțelepciune.”

### *Haereticarum fabularum compendium*

În cele din urmă, scrierile istorice ale lui Teodoret aparțin *Haereticarum fabularum compendium* – αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, cunoscută în engleză ca *Istoria ereziilor*. Lucarea a fost compusă după sinodul de la Calcedon, probabil în jurul lui 453. Aici Teodoret face uz de literatura de mai înainte a ereziilor. Teodoret menționează între sursele sale pe Iustin Martirul, Irineu, Clement al Alexandriei, Origen, Eusebiu al Cezareii și Eusebiu de Emesa. El se bazează puternic pe Irineu, istoria lui Eusebiu, *Philosophumena* pe care o atribuie nu lui Ipolit ci lui Origen și *Sintagma* sau *Împotriva tuturor ereziilor* – Πρὸς ἀπάσας τὰς αἵρεσεις – de Ipolit. Unor el folosește

cărți eretice – astfel el citește lucrările lui Bardesanes sau mai corect al lui Bar Daisan (154-222). Teodoret vorbește de anumite erezii din experiența personală, din moment ce el s-a confruntat cu rămășițele vechilor erezii – de exemplu marcioniții din Siria. Teodoret privește poveștile legendare despre eretici cu neîncredere și evită să ofere detalii. În această privință el este cât se poate de diferit de Epifanie, a cărui lucrare a folosit-o, deși el nu a știu și nu a folosit Fanarionul lui Epifanie. Teodoret aduce reviziunea ereziilor lui Eutihie dar capitoul despre Nestorie reprezintă o interpolare mai târzie, deși anumiți cărturari o consideră autentică. Nu există mult material nou în Teodoret și dezvoltarea ereziilor tinde să fie văzută ca un tip fix de deziluzie. *Din aceasta nu se obține o istorie ci un sistem de erezii* – un chip compus al unei împărății întunecate de minciuni care s-a ridicat împotriva împărăției lui Dumnezeu. Ca și sursă, valoarea istorică a operei lui Teodoret nu este mare.

Zaharia Scolasticul (mort după 536); cunoscut ca și „Zaharia din Mitilene” și „Zaharia Retorul”), un teolog monofizit, a scris o istorie a Bisericii care este cât se poate de valabilă pentru anii 450 până în 491. În *Istoria Ecclesiastica* Zaharia afirmă că Teodoret a scris o carte despre Sindoul de la Calcedon. Lucrarea lui Teodoret a fost folosită de Macedonie, episcopul Constantinopolului la începutul secolului al șaselea, pentru un *Florilegium* al teologilor antiohieni. Din nefericire lucrarea sa, dacă a existat, nu a ajuns până la noi în nici o formă.

### *Lucrările dogmatice ale lui Teodoret*

Teodoret a argumentat despre credință toată viața și toate lucrările lui dogmatice au o antură și un scop polemic. El a scris mult împotriva arienilor, apolinarienilor și marcioniților în primii săi ani. Nu există nici o sortare a excursurilor lui polemice în lucrările lui Teodoret care au fost păstrate. Două lucrări, *De sancta et vivifica Trinitate* și *De incarnatione dominii* [Despre Treimea Sfântă și

*îndumnezeitoare* și despre *Întruparea Domnului*], ceva care a fost atribuit lui Chiril aparținea lui Teodoret. Cardinalul A. Mai le-a publicat între lucrările Sfântului Chiril dar A. Ehrhard le-a restaurat cum se cuvine lui Teodoret. Ele nu au fost în nici un caz ale Sfântului Chiril, la fel cum orice citire apropiată putea discerne. În conținut și în limbajul lor teologic ele sunt foarte aproape de compozițiile care aparțin lui Teodoret, ele sunt cunoscute și citate ce celebrul Sever al Antiohiei sub numele lui Teodoret. Ele trebuie adăugate încă din 430.

Epocii controverselor nestoriene aparține mai întâi „obiecțiile” lui Teodoret către capitolele Sfântului Chiril, *Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Chirilli* [Respingerea celor doisprezece anateme ale Sfântului Chiril al Alexandriaei împotriva lui Nestorie]. Sindoul Cinci Ecumenic din 553 a condamnat această lucrare și prin urmare originalul este pierdut. Tot textul pare a fi păstrat în răspunsul Sfântului Chiril, *Epistola ad Euoptium adeversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam*. Aparent această lucrare a fost scrisă la cererea lui Ioan al Antiohiei. În ea Teodoret explică punctul de vedere antiohian, apără ortodoxia lui Nestorie și în acuză pe Sfântul Chiril de „monofizitism.”

După Sinodul de la Efes Teodoret a scris din nou o lucrare lungă a „obiecțiilor,” la care se referă ca și la Pentalogos. Și această lucrare a fost condamnată la Sindoul Cinci Ecumenic și de aici al anoi au ajuns numai fragmente, în mare parte de la Marius Mercator. „(Undeca mai înainte de 550 scrierile lui Marius Mercator au fost inserate împreună cu alte lucrări ale unui monah scit, într-o colecție cunoscută ca și *Colectio palatina*). Citate grecești sunt păstrate în *Catena* despre Luca de Niceta al Heracleii. Sfântul Forie descrie lucrarea fără să menționeze titlul (Bibil. Cod. 46). În 1922 E. Schwartz a publicat o colecție de fragmente grecești; în 1934 M. Richards a adăugat la colecția lui Schwartz de fragmente

grecești *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicetas sur l'Évangile selon Luc* în *Revue Biblique* 43, 88-96.

### *Apărarea lui Diodor al Tarsului și Teodor de Mopsuestia*

Din *Apărarea lui Diodor al Tarsului și a lui Teodor de Mopsuestia* a lui Teodoret au ajuns la noi numai fragmente. Majoritatea fragmentelor care au supraviețuit au fost cele folosite împotriva lui Teodoret la Sinodul Tâlhăresc din Efes în 449. Teodoret se referă la această lucrare în epistola a șaisprezecea. În 1957 L. Abramowski a publicat cele a publicat 52 de fragmente latine din *Facundus* în *Reste von Theodoret Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus* în *Studia Patristica* I (TU 63), 61-69.

### *Scrisorile lui Teodoret*

Multe dintre scrisorile lui Teodoret din această perioadă sunt dogmatice în conținut. Scrisorile lui Teodoret sunt o fântână de informație despre istoria secolului al cincilea, despre viața lui Teodoret și despre istoria dogmei. Nichifor Callisutus în secolul al paisprezecelea încă mai avea mai mult de 500 din scrisorile lui Teodor. Mai puțin de jumătate au ajuns la noi. Mai există aproximativ 232 de scrisori. În 1642 iezuitul J. Sirmond a publicat 147 din ele. În 1885 încă 47 din ele au fost făcute cunoscute de Sakkelion din *Codex patmensis*. Păstrate în Faptele Sinodale mai sunt 36 de scrisori pe care Teodoret le-a scris între 431 și 437 – numai patru dintre acestea au fost păstrate în greacă; dintre care 32 în traducere latină. În adăugire există o scrisoare către Abundius și una către Ioan din Aegea. Prima este păstrată în Migne, *Patrologia Graeca*, 83, 1492-1494. Unele fragmente rămân din scrisoarea lui Ioan de Aegea. Scrisorile descoperite de Sakkelion sunt adresate mai întâi magistraților imperiali din Constantinopol. Aceste scrisori sunt remarcabile pentru stilul lor pur și o cunoaștere care este destul de

nepretențioasă. Epsitola 113 este scrisoarea de apel al lui Teodoret față de papa Leon în 449.

Mai există paisprezece scrisori împrăștiate prin Migne și Sakkelion care sunt de interes fiindcă ele reprezintă noul lor gen literar. Teodoret se referă la ele ca și la *Scrisori de sărbătoare* scrise de patriarhii din Alexandria. Se pare că eticheta din Antiohia și din împrejurimi cerea schimbul de dorințe de bine și binecuvântări către prietenii cu ocazia marilor sărbători liturgice, despre care vorbește la trecut (a se vedea *Epistolele* 4-6, 26, 38, 39, 40, 41; 54-56, 63, 64 și 74). Cele mai importante sunt scrisorile lui Teodoret care au un conținut dogmatic. Aceste asunt surse destul de valabile. În doisperece din aceste scrisori dogmatice Teodoret întreabă pentru protecție împotriva acuzelor false care împărțeau pe Unul Fiul lui Dumnezeu în doi fii (a se vedea *Epistolele* 92-96, 99-101, 103, 104, 106 și 109).

### *Eranistii*

Cele mai importante și ami interesante lucrări polemice și dogmetice este *Eranistes seu Polymorphus*, cunoscută în engleză ca și *Cerșetorul*. Teodoret a scris această lucrare semnificativă în 447 sau 448. este compusă ca și un dialog. Acolo Teodoret descrie și respinge atunci nou amiscare monofizită. Este posibil că Teodoret a folosit anumite surse scrise monofizite în lucrarea sa. Prin titlu Teodoret voiește să definească sensul noii erezii: *ερανοιστης* din *ερανον* care înseamnă „cerșetor,” un com care trăiește din milă și se îmbracă cu zdremnețel altor persoane. Teodoret vede monofizitismul ca și „o poveste sofisticată cu mai multe puncte de vedere.” Chestionarul eranist ortodox apără invariabilitatea unității neamestecate a Dumnezeului om și impasivitatea Dumnezeirii în Hristos. Teodoret încearcă să elucideze adevăratul sens al opiniilor și afirmațiilor Sfântului Chiril și arată incorectitudinea interpretațiilor monofizite din „crezurile lui Chiril.” El îl repetă pe Chiril în multe locuri. Opus lucrărilor lui de mai înainte, aici Teodoret este eliberat

de îngustimea cărturărească și arată mare întorspecție teologică. Extern dialogul este distinsă de proporție și simplitate. În a patra și ultima adresă Teodoret sumarizează rezultatele pozitive ale dezbaterii într-o „formă silogistică.” Când a colectat evidență de la părinți, Teodoret a sumarizat codexul pus împreună în 430-431 de Helladius de Ptolemais decât să citeze direct din 238 de pasaje din 88 de surse patristice.

La aceste lucrări polemice și dogmatice trebuie să adăugăm a cincia carte a Teodoret *Graecarum affectionum curatio* [*Vindecarea de maladiile păgâne*] care este intitulată *O prescurtare a dogmatişilor divini*. Aceasta este o subliniere concisă a dogmaticii creștine care se susține mai întâi pe texte biblice.

### *Predicile lui Teodoret*

Teodoret a predicat constant încă din primii ani – „a predicat fără întrerupere,” după cum se exprimă el. El își menționează mai mult decât odată „predicile.” El s-a bucurat de o mare cinste ca și predicator.” Se întâmpla adesea că după ce predicam, oamenii mă sărutau pe cap, piept și mâini. Unii îmi atingeau genunchii, numind învățătura mea apostolică,” după cum își reamintea el. Este problematic dacă și-a scris sau nu predicile. În orice caz, el nu se referă niciodată la predicile sale scrise. Nici una din predicile sale nu este păstrată în întregime. Referințele adversarilor săi la expresiile predicilor lui nu trebuie acceptate fără verificare. Sfântul Fotie a citit primele cinci panegirice despre Sfântul Ioan Hristostom. În opinia Sfântului Fotie el erau eulogistice și el a păstrat câteva fragmente din ele. În Actele Sinoadelor ecumenice al Patrulea și al Cincilea există ceea ce Teodoret pretinde că se numește adrese pe care Teodoret le-a ținut la Sindoul de la Calcedon în 451. Predicile lui despre Pronia divină sunt conținute la finalul *Istoriei monahilor* [*Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio*].



Scrisorile lui Teodoret, în concluzie sunt bogate în material istoric și biografic, după cum s-a menționat mai înainte. Nu există un număr mic de referințe la lucrările lui Teodoret care să nu fi venit până la noi. Tradiția manuscriselor ale scrierilor lui Teodoret nu a fost suficient studiate în lumina critică. Acest lucru se aplică literaturii siriace. În orice caz, Teodoret a fost unul dintre cei mai versatili scriitori ai antichității. În opinia Sfântului Fotie Teodoret a combinat simplitatea stilului cu harul, deși nu era un elin prin naștere.

### ***Teologia lui Teodoret***

#### *Accentul hristologic al lui Teodoret*

În mărturisirea hristologică Teodoret a căutat calea „de mijloc” – „calea dogmelor și a evangheliilor.” El a încercat să țină tradiția dar a fost forțat să teologhisească în dezbateri. În această dezbateri el se dovedește a fi reprezentantul școlii antiohiene, a cărei hristologii proclama o repulsie intensă a aplanarismului încă de la început. Teodoret a dat prima expunere a viziunii hristologice în *De incarnatione Domini* [Despre întruparea Domnului]. Se simte această brusacă repulsivă a lui Apolinarie în această lucrare. Mai întâi, Teodoret arată plinătatea uamnității în Hristos, imutabilitatea sa în unire. El începe din faptul *iconimiei* ca și un fapt al revelației milei și iubirii lui Dumnezeu. Mântuirea este dobândită numai prin perceperea umanității complete a lui Dumnezeu. Dacă Mântuitorul nu ar fi fost Dumnezeu, atunci mântuirea mnu s-ar fi realizat. Dacă nu ar fi fost un om, atunci suferința lui, „patima sa mântuitoare,” ar fi fost de nefolositoare pentru noi. Aici teodoret ajunge la mărturisirea lui Hristos ca Dumnezeu și om. El concepe unirea naturilor ca fiind indivizibilă. Două naturi sunt identificate într-o persoană, într-o unitate de viață, ἐν πρόσωπον. Trebuie remarcat că Teodoret face o distincție clară între noțiunile de „persoană” și „ipostas” și pentru el

ὑπόστασις rămâne un sinonim a lui φύσις. Teodoret se rereră la chipul unirii „naturii divine” sau a „formei” – μορφή – cu umanul care se mișcă înainte, o legătură, unire – ἐνολιχσις, συνάφεια, ἐνωσις. Logosul locuiește tainic în om, în „vizibil,” ca într-un templu și este manifestat în acțiuni.

Dumnezeirea etse unită indivizibil cu umanitatea dar Teodoret accentuiază mai întâi de orice „distanțarea naturilor,” „caracteristicile fiecărei naturi.” „Noi nu împărțim iconomia în două persoane și nici nu predicăm doi fii în loc de unul născut. Mai mult, învățăm două naturi, δύο φύεις – ca și ceva învățat, căci una este Dumnezeirea și una este umanitatea; una există în timp ce cealaltă a fost făcută; unul este chipul lui Dumnezeu și altul chipul omului; unul este Primitorul și altul este ceea ce este primit.” Teodoret face o distincție clară între aceste două naturi. Astfel, despre ispitele lui Hristos el scrie: „nu este Dumnezeu Logosul cel care acționează ci templul din rădăcina lui David care a fost primit de Dumnezeu Logosul,” „templul format în Fecioara de Duhul lui Dumnezeu Logosul.” Prin urmare, Teodoret o numește pe Fecioara Maria *Theotokos* și *Purtătoare de Om* – „ultima fiindcă ea a dat naștere la cineva ca ea și ultima fiindcă chipul lui Dumnezeu a fost unit cu chipul unuiu sclav.” Aparent Teodor a simțit că singura combinație a ambelor nume scoate orice aluzie a unei „amestecări” neevlavioase de naturi. În toate aceste formulații particularitatea și independența umanității în Hristos este accentuată cu o acuitate excesivă; este văzut ca un om „special.” Mai mult, noțiunea unei „singure persoane” – ἐν πρόσωπον – exprimă insuficient completudinea unirii în limba timpului. Teodor a evitat cu asiduitate „transferul numelor.” Aceasta a făcut reacția sa negativă inevitabilă la anatemele Sfântului Chiril.

*Baza teologică a obiecțiilor lui Teodoret la „unirea ipostatică sau naturală”*

Cea ce obiectează Teodoret la concluziile la *Anateme* Sfântului Chiril este noțiunea a unire „ipostatică” sau „naturală” și cu acestea el contrastează conceptele de confleunță sau conjuncție. El suspectează că ascunderea în spatele conceptelor de „ciudat și a străin” de „unire prin ipostas” este ideea unei amestecături o idee care distruge trăsăturile naturilor împrunate” și ideea a ceva care se ridică care este „între carne și Dumnezeuire,” astfel că Dumnezeu nu mai este templu și ceea ce El primește nu năi este templu. Teodoret privește conceptul „unirii naturale” ca și o subordonare lui Dumnezeu din *necesitate*. În conceptul de „natură” – φύσις – un element de *inevitabilitate și corectitudine* îi vine în atenție imediat: „natura este prin definiție ceva mișcat de necesitate și lipsit de libertate” – ceea ce nu este făcut „de voință” este făcut „prin natură.” „Dacă „unirea naturală” a chipului lui Dumnezeu și chipul unui sclav a avut loc în acest fel,” concludе Teodoret, „atunci Dumnezeu Logosul a fost forțat prin necesitate să se alătore chipului unui sclav decât pe cea de a fi mișcat de iubire față de om și Dătătorul legii trebuie să se supună legilor (naturii).”

*Libertatea umanității fiului lui Dumnezeu*

În opoziție cu noțiunea de „unire naturală,” Teodoret așează *libertatea* față de umanitatea Fiului lui Dumnezeu. El „plin de scop” s-a unit „cu o natură care a fost luată de la noi.” Conjuncția presupune distincție și ceea ce este unit sunt două lucruri separate. Prin urmare, Teodoret se minunează cum Sfântul Chiril putea refuza „să separe ipostasele sau naturile.” El a trecut cu vederea că Sfântul Chiril a înțeles deschis „persoana” sub numele de „ipostas” sau „natură.” În timp ce profesa o „unitate de persoană,” Teodoret nu a tras concluziile necesare. Perturbând frazele evangheilei între cele două naturi, el slăbește adevărul unității. El aplică toate frazele

distructive „chipului de sclav” și astfel conferă impresia că înțelege prin aceasta o „persoană” specială, un subiect special. Această impresie este împluternicită de faptul că Teodoret vorbește constant și insistent de natura umană ca un „templu asumat.” Prin aceasta este a voit să excludă orice amestecătură, transformare sau schimbare. De fapt, el nu a spus nimci mai mult decât a voit să spună; el L-a numit pe Hristos un „un om purtător de Dumnezeu” insinuând că „poseda o divinitate singură a Fiului în întregime.” Pentru aceasta copilul născut este numit Emanuel – Dumnezeu, care este inseparabil de natura umană și om care este golit de Dumnezeire. Copilul este numit Emanuel fiindcă este primit de Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu a primit forma unui sclav.” Teodoret observă că „asumarea” sau „accepatrea” corespunde cu concepția dar în același timp el trece limita bazei permițând un paralelism de expresii: „Dumnezeu, ne separat de umanitate” și „omul nelipsit de divinitate.” În realitate acestea sunt termeni contrari și incompatibili.

*Asumarea de către Dumnezeu Cuvântul a „naturii umane” sau a „unui om”?*

La Teodoret rămâne neclar dacă Dumnezeu Logosul a asumat „natura umană” sau „un om.” El ar voi să ne facă să credem prima, profesând o singură persoană dar ar fi posibil mai ușor să înțelegem în al doilea sens. În particular, aceasta a fost proclamată în obiecțiile lui Teodoret la *A zecea anatema*. El refuză să spună că Dumnezeu Logosul a fost Marele preot și Mijlocitorul credinței noastre. „Cel care este compeltat de lucrarea virtuților și nu prin natură? Cine este cel care a descoeprit ascultarea fără să o cunoască până mai înainte de a o experimenta? Cine este cel care a trăit în reverență, cine a oferit cu o voce puternică și cu lacrimi a oferit rugăciuni, care nu a avut tăria să se mântuiască pe sine, dar care s-a rugat Celui puternic să îl mântuiască de la moarte?” întreabă Teodoret. Apoi tot el răspunde: „Nu Dumnezeu Cuvântul

care este muritor, impasiv și incorporeal ci Cel oprit din rădăcina lui David. El a primit numele de preot prin legătura cu Melchisedec, a fost îmbrăcat în slăbiciunea naturii noastre și nu este Dumnezeu atotputernic al lui Dumnezeu. El a vanit din rădăcina lui David și nefiind subiectul nici al unui păcat, a devenit marele nostru preot și Sacrificiu care s-a sacrificat pentru noi și acre poartă în sine pe Dumnezeu Logosul, care există din Dumnezeu și este legat inseparabil de El.” „Astfel,” concludă Teodoret în *Anatema a doisprezecea*, „nu a fost Dumnezeu cel care a suferit ci un om luat din noi din Tatăl.” Aici Teodoret apără adevărul indisputabil al incapacității Logosului de a suferii și a se schimba din cauza Dumnezeirii. Aceasta îi dă caapcitatea de a descoperii plinătatea realității sentimentelor umane în Hristos cu cea mai mare claritate și chiar să disperseze cele mai vagi umbre de dochetism. Pentru toate acestea, singurătatea lui Hristos, faptul că el există în „chipul lui Dumnezu” și a purtat slăbiciunile cărnii și natura sa umană asumată genuin, rămân insuficient accentuate în gândirea lui Teodoret. După cum o portretizează Teodoret, umanitatea devine izolată într-un subiect special, Mare Preot special.

*Nepotrivirea limbajului teologic al lui Teodoret, imprecizia ideilor lui și suspiciunea sa de apolinarianism nefondat*

Obiecțiile lui Teodoret la Anatele Sfântului Chiril arată nepotrivirea limbajului său teologic, la fel de bine ca și marea sa dependență de terminologia pe care a adoptat-o afară de care el nu poate gândii. Schițele cărturărești îl lipsesc pe Teodoret de libertate și imprecizia idelilor lui teologice este agravată și mai mult de o suspiciune limitată a ispitelor imagine apolinariene. Teodoret nu a observat – și nici nu a putut observa – că el și Sfântul Chiril vorbeau de unul și același lucru, adevăratul Hristos în care credeau identic, deși nu vorbeau de el diferit. Purat de dorința de a accentua diferențele împotriva acestei amestecături imagine, Teodoret nu a văzut că forma Sfântului Chiril de exprimare îi

permite să își descopere singurătatea mai clar. Deși Teodoret profesa la fel de bine această singurătate, el nu deținea cuvintele care să o exprime. Aceasta stă îl legătură cu o diferență esențială în felul în care descriu factorii psihologici. Sfântul Chiril și Teodoret folosesc amândoi analogia unui om a cărui trup și suflet sunt combinate într-o singură ființă vie. Pentru Sfântul Chiril, această analogie este o unitate exprimată; pentru Teodoret, ea explica dualitatea. Consecvent, Teodoret a mărturisit că în lupta cu adversarul său îi lipsea o anumită „lipsă de moderație,” o anumită nepotrivire dar că „necesitatea singură producea o anumită imoderație în diviziune.” El se sârguia spre o anumită definitivitate logică extremă și nu a avut destul de multe simțăminte pentru antinomia tainei Dumnezeului om. El nu a înțeles totul din anatemele Sfântului Chiril. Acest lucru poate fi simțit în însoțitorii lui, atunci când forțează ușa deschisă.

### *Recunoașterea Sfântului Chiril că Teodoret nu a înțeles anatemele*

Sfântul Chiril a observat aceasta în critica sa la obiecțiile lui Teodoret: „mărturisesc că la început am crezut că a înțeles sensul *Anatemei* și a stimulat o ignoranță în efortul de a mulțumi pe cineva. „*Acum știu că nu a înțeles.*” După sindoul de la Efes Teodoret scrie o epistolă lungă (Epistola 151, *Către monahii orientali*; în Migne, *Patrologia greacă*, 83, 1416B-1433A) către monahii estici din Siria (în Siria, Cilicia, Eufrates, Osroene și Fenicia). În această epistolă Teodoret se plânge cu amar despre „lucrarea egipteană răutăcioasă” care în opinia sa a ieșit din „reua rădăcină a lui Apolinarie” și în același timp Teodoret oferă o mărturisire perfect completă: „mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos a fi Dumnezeu și om desăvârșit, făcut dintr-un trup și un suflet rațional, a cărui natură divină a fost născută mai înainte de veacuri din Tatăl și care în aceste zile din urmă a fost născut din Fecioara Maria de dragul nostru și pentru mântuirea noastră, care este în același timp *consubstanțial cu Tatăl* prin Dumnezeire și *consobstanțial cu noi* prin

umanitate: căci combinația celor două naturi a fost completată. De aceea mărturisim un Hristos, Un Fiul, Domnul. Noi nu împărțim unirea dar credem că a fost împlinită fără amestecare. Lui îi oferim un singur cult, din moment ce credem că unirea a avut loc în pântecul fecioresc la concepție.”

În *Anatele* Sfântului Chiril Teodoret încă continuă să vadă „o filosofare neevalvabilă.” Teodoret a stat cu încăpățănare pentru folosirea antiohiană. În multe feluri Teodoret a acceptat definiția de la Calcedon. Părinții de la Calcedon au anticipat în mai multe feluri. Părinții de la Calcedon au profesat o unire a celor două naturi „într-o singură persoană și ipostas.” Pentru ei conceptul de „persoană,” fiind identificat direct cu conceptul de „ipostas,” fiind elibetat complet de indefinitudinea care era în folosința aceluși timp, în special în folosirea „estică.” În gândirea lui Teodoret dualitatea „naturilor” sau „ipostaselor” este exprimată vag – fără nici un atribut doar cu excepția „unității de persoană” dar nu cu „ipostas.” El a provocat același fel de indefinitudine combinând constant numele de *Theotokos* și *Purtătoare de Om* și observând că aceasta din urmă exprimă ceva inconvertibil sau spune prea multe.

### *Lupta lui Teodoret cu monofizitismul înfloritor*

În lupta cu monofizitismul înfloritor Teodoret vorbește din nou în *Eranistes* și vorbește mai sistematic și mai deplin. Tot sensul tainei Înrupării stă în „asumarea cărnii,” fără nici o „alterare” în care Dumnezeu Cuvântul cauzează ceea ce nu era. În gândirea lui Teodoret Înruparea este percepută în perspectiva soteriologică mai largă. Creatorul trebuia să piară o natură completă cu scopul de a restaura decăderea din umanitate. Prin urmare Hristos este al Doilea Adam și victoria sa este victoria noastră și noua viață împărțită prin unire cu Dumnezeu Logosul se extinde la toată rasa umană. Învierea lui Hristos descoperă pentru toată umanitatea libertatea de moarte. De aici nevoia de completitudine pentru ambele naturi și realitatea unirii lor devin clare. „Numele de om,”

explică Teodoret, „este numele unei naturi și fiindcă tăcut cu privire la aceasta, el neagă natura; negând această natură, el abolește suferințele lui Hristos; abolirea suferințelor lui Hristos face mântuirea iluzorie.” Numai asumându-și forma unui sclav pentru noi Hristos devine Intermediar, „combinând ceea ce a fost separat într-o unitate sau unire a naturilor.” Înainte de unire nu existau două naturi, ci numai una.” Teodoret menționează în mod just, că umanitatea nu a fost inerentă în Logos din veșnicie, „ci a fost formată dimpreună cu mântuirea angelică.” Mai înainte de acestea a existat numai o natură, care a existat din veșnicie. Întruparea primește ceva prin concepție. În adăugire, numai profesând imutabilitatea este păstrată completitudinea Dumnezeirii în Hristos. În unire, „naturile nu s-au amestecat ci au rămas un întreg.” „Dualitatea naturilor nu s-au amestecat ci a rămas un întreg.” Dualitatea naturilor nu a violat unitatea persoanei. Prin analogie cu personalitatea sau persona umană, Teodoret vorbește despre o „unitate naturală.” În această unitate, caracteristicile fiecărei naturi sunt păstrate neschimbat – τὰ τῶν φύσεων ἰσα. Teodoret ilustrează această „unire naturală” într-o „singură persoană” cu binecunoscuta imagine a fierului înroșit. „Această unitate, care este atât de strânsă, această amestecătură care penetrează prin totul, nu alterează fierul” și fierul rămâne fier. Teodoret vorbește aici în limba Sfântului Chiril și se referă la el direct.

### *Accentul lui Teodoret pe realitatea suferințelor lui Hristos*

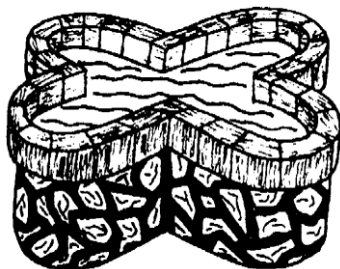
Teodoret intră în detalii cu privire la subiectul suferințelor lui Hristos. Nu spunem că altcineva a suferit – și nu Fiul lui Dumnezeu – dar în același timp știm din Scripturi că natura divină este impasivă. Astfel, când auzim de împasivitate și suferință și de combinarea Dumnezeirii cu umanitatea, spunem că suferințele aparțin unui trup pasionat, în timp ce profesăm că natura impasivă este liberă de suferință.” Acest trup, nu este trupul unei singure persoane ci Cel al Unuia Născut. „Din cauza acestei uniri, persoana



lui Hristos pimește tot ceea ce este inerent în ambele naturi – divinul și umanul proclamă o persoană. Unirea indivizibilă a naturilor nu este violată în suferință și moarte și „natura divină a fost inseparabilă” de carnea pasională atât în mormânt cât și pe Cruce, deși nu a perceput suferințele. „Prin natura sa carnea a suferit și Dumnezeu Logosul a asimilat suferințele ca și în propria Sa carne.” Prin această „asimilare” a impasivității Dumnezeirii și a capacității umanității suferințele sunt combinate și suferințele nu sunt impuse de natura divină, deși sunt suferințele trupului Logosului.” În înviere carnea Domnului rămâne impasivă și nepieritoare dar „rămâne în limitele naturii și își reține caracteristicile umanității.”

Încă de la „crima” efesiană, Teodoret a afirmat „profesând că Hristos este imutabil, impasiv și nemuritor, nu îi putem prin natura sa schimbări, suferință sau moarte. Dacă oamenii spun că poate face orice voiește, atunci se cuvine să spunem că el poate face ceea ce este compatibil cu natura sa. Din moment ce El are o natură nemuritoare, El a primit un trup capabil de suferințe și un trup cu suflet uman. Deși trupul unuia născut a fost numit un trup care a fost primit sau asumat, El își asumă suferințele propriul Său trup în Sine.” Teodoret aproximează noțiunea de „*communicatio idiomatum*” – ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων – atunci când o substanțiază într-o unitate de persoană: „unirea face numele unmele obișnuite obișnuinței numelor și nu confundă naturile însele”; „unirea nu a cauzat particularitățile naturilor să se amestece” și ele sunt percepute și distinse clar.” În cele din urmă, când aurul vine în contact cu focul, își ausmă culoarea comportamentul focului; nu își pierde natura ci devine aur, deși se comportantă ca focul. Într-o asemenea fel, trupul Domnului este un trup care este, după intrarea în ceruri, incoruptibil, fără de suferință, nemuritor, divin și mărit în taină divină. Nu este separat de Dumnezeire și este trupul unuia născut fiul al lui Dumnezeu. Nouă nu ne apare ca nimic altceva decât ca și trupul unui născut, care a primit natura noastră.”

Teodoret vorbește acum ceva mai diferit decât mai înainte, dar spune același lucru. Prejudiciile suspicioase au fost împrăștiate și contemplația sa teologică a devenit mai clară și mai lucidă. Nu se mai sesizează o limităție cărturărească sau parohială în el după cum s-a simțit mai înainte. La Sinodul de la Calcedon Teodoret a aprobat, deși într-o formă generală, epistolele Sfântului Chiril pe care le-a respins mai înainte. Acum el înțelege *Anatemele sfântului Chiril*. Aceasta nu înseamnă că el a respins acest tip de teologhisire, ci că a încetat în a insista pe exclusivitatea lor. Nu cu mult după Sinodul de la Calcedon, Teodoret își reamintește de „veninul inclus în cele *Doisprezece anateme* dar el nu a atribuit nici o concluzie neevlavioasă conținută în ele Sfântului Chiril care și-a adus *Anatemele* numai împotriva lui Nestorie fără să pretindă că a rezolvat taina întrupării în ele. Ele trebuiau acceptate ca și o atiteză față de nestorianism, nu ca și un cez complet – aceasta a fost oferită în definiția calcedoniană a credinței. În acest timp, neînțelegerile terminologice au fost eliminate, conceptele hristologice primare au devenit permanente și a devenit posibil să se profeseze fără ambiguitate *două naturi* într-o singură persoană sau ipostas al Cuvântului Înturpat. Teodoret a gândit în felul său până la final. „Logosul s-a întrupat” – aceasta era hristologia Sfântului Chiril. Iisus din Nazaret, un om atestat vouă de Dumnezeu prin lucrări puternice, minuni și semne pe care le-a făcut Dumnezeu prin El – acest Iisus pe care voi l-ați omorât și l-ați răstignit dar pe care Dumnezeu l-a înviat” (Fapte 2; 22-24). Aceasta a fost hristologia binecuvântatului Teodoret.





## Capitolul optsprezece

### *Ridicarea monofizitismului*

**V**olumul calcedonian a devenit cauza schismei tragice în Biserică. Monofizitismul istoric este tocmai neacceptarea și respingerea Sindoului de la Calcedon, o schismă și o fractură cu părinții sinodului. Mișcarea monofizită poate fi în general comparată cu mișcarea atiniceiană și facerea schismei monofizite a fost eterogenă ca și cea a „coaliției anti-niceiene” din mijlocul secolului al patrulea. Încă de la început au existat „eutihieni” și „apolinarieni” între monofiziți. Eutihie a fost la fel de mult un eretic pentru majoritatea monofiziților la fel cum era și pentru ortodocși. Dioscor l-a reabilitat și i-a dat comuniune mai mult din motive indirecte decât pentru că a fost de acord cu el și crezurile lui și mai mult în apărarea lui Flavian. În orice caz, la Calcedon Dioscor a respins orice „amestecare,” „transformare” sau „fracturare.” Anatolie al Constantinopolului, în timpul discuțiilor cu *orosul* de la Sinod a ținut să le reamintească tuturor că Dioscor nu a fost depus pentru „credință.” Este încă imposibil să dovedim prin aceste cuvinte că Dioscor nu a greșit de fapt. Este cu adevărat drept că ei l-au judecat și l-au condamnat pe Dioscor la sinod pentru erezie ci pentru haiducia de la Efes și pentru „crima umană.” Nici Dioscor și nici Tımotei „Pisică” – mai acurat, „Vasul” pentru că era cunoscut ca și „Tımotei Aelurus” (mort în 477) [din grecescul *αἰλουρος*, literal „vasul”] au negat

„consubstanțialitatea dublă a Dumnezeuului om – consubstanțial cu Tatăl în divinitate și consubstanțial cu rasa umană în umanitate.

Același lucru trebuie spus despre majoritatea monofiziților. Ei au pretins că au fost singurii păstrători ai credinței Sfântului Chiril. În orice caz, ei au vorbit în cunvințele și limba Sfântului Chiril. Orosul de la Calcedon le părea îmbibat de nestorianism. Teologia a acestor monofiziți a fost mai întâi o sistematizare a doctrinei Sfântului Chiril. În această privință viziunile sistematice ale lui Filoxen (Xenias) de Hierapolis (440-523) și Sever al Antiohiei (465-538), doi dintre cei mai importanți lideri ai monofizitismului sirian la finele secolului al cincilea și începutul secolului al șaselea, au fost cât se poate de caracteristice. A fost sistemul lui Sever cel care a devenit doctrina dogmatică oficială a bisericii monofizite până mai înainte de a se retrage în sine. Sistemul teologic al lui Sever a devenit o doctrină oficială a iacobiților sirieni, creștinilor copti din Egipt și a Bisericii din Armenia. Mai întâi de toate, aceasta a fost un monofizitism formal și literal.

Acești monofiziți nu au vorbit despre unitatea Dumnezeuului om ca și o „unitate de natură,” ci  $\mu\lambda\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  însemna pentru ei ceva mai mult decât  $\mu\lambda\alpha\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$  al orosului de la Calcedon. Prin „natură” ei se refereau la „ipostas.” Sever face această observație direct. În această privință ei au fost mai mult aristotelici stricți și recunoșteau mai mult numai „indivizi” sau „ipostase” ca fiind existente sau reale. În orice caz, în „unitatea naturii” dualitatea „calităților naturale” – a după exprimarea Sfântului Chiril – nu au dispărut și nici nu s-au depărat. Prin urmare, Filoxen a numit „natura singură” *complex*. Acest concept al unei „naturi complexe” este fundamental în sistemul lui Sever –  $\mu\lambda\alpha\ \varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ . Sever definește pe Dumnezeuul Om ca „sinteză” sau compoziție –  $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$  – și făcând aceasta el distinge „compoziția” din fuziune și amestecare. În această compoziție nu există schimbare sau transformare a „componentelor” – ele sunt combinate numai indisolubil și nu există „separat.” Prin urmare, pentru Sever „consubstanțialitatea dublă” a Logosului înturpat este un punct de

vedere indisolubil și imutabil și un criteriu a adevăratei credințe. Sever putea fi numit mai mult un fel de „diofizit” decât un monofizit în adevăratul sens al cuvântului. El a fost de acord să „distingă” „două naturi” – sau mai bine, „două esențe” – în Hristos nu numai „mai înainte de unire” ci și în unire – și „după unire” – sau bineînțeles, „două esențe” – în Hristos nu numai „înainte de unire,” bineînțeles cu prospectul că poate fi o problemă de distincție analitică conclusivă, o distincție „în contemplație” – ἐν θεωρίᾳ sau „prin imaginație” – κατ’ ἐπινοίαν. Din nou aceasta apare în cuvintele Sfântului Chiril.

Pentru Sever și urmașii săi „unitatea naturii” a însemnat o *unitate a subiectului*, o unitate a persoanei, o unitate a vieții. Ei au fost mult mai aproape de Sfântul Chiril decât părea de obicei polemiciștilor antici. Destul de recent cuvintele teologilor monofiziți au devenit din nou o formă viabilă în traducerile siriene și a devenit posibil să ne formăm o opinie despre gândirea lor fără să intrăm într-o mărturisire plină de prejudecăți.

Nu trebuie să vorbim despre monofizitism ca și un apolinarianism reactualizat și trebuie să distingem strict între „eutihieni” și „monofiziți” în sensul larg al termenului. Este cât se poate de caracteristic că această limită a fost trasă cu o tărie totală deja de Sfântul Ioan Damaschinul. În scurta sa lucrare, *O viziune scurtă asupra erezilor*, care este o parte din principala sa lucrare dogmatică intitulată Πηγὴ γνώσεως [Sursa cunoșterii], Sfântul Ioan Damaschin se referă direct la “monofiziți” ca și la schismatici și ca la niște dezbinatori dar nu ca și la eretici – “acești egipteni sunt schismatici și monofiziți.” Cu ocazia definiției calcedoniene ei s-au separat de Biserica Ortodoxă. Ei se numesc egipteni fiindcă egiptenii au fost primii care au început acest fel de diviziune în timpul împăraților lui Marcian și Valentinian. *În tot restul ei se numesc ortodocși.*” (Erezia 83). Aceasta este ceea ce face schisma enigmatică și incomprehensibilă.

Diviziunile din Biserică sunt posibile chiar și fără neînțelegerile dogmatice. Entuziasmul politic și patimile mai

întunecate pot corupe și frânge unitatea Bisericii. Încă de la început în mișcarea monofizită motivele regionale și naționale se bazează pe cele religioase. Pentru „egipteni” Sindoul de la Calcedon a fost neacceptabil și demn de ură nu din cauza definiției credinței pentru că vorbea de „două naturi” ci și din cauza celebrului canon 28 care ridică Constantinopolul mai presus de Alexandria. Alexandrinii ortodocși au avut timpuri grele în a se reconcilia. Nu este un accident că „monofizitismul” a devenit imediat o *credință negrească*, o credință a sirienilor, coptilor, etiopienilor și armenienilor. Separatismul național se face cunoscut destul de des în istoria disputelor monofizite. Natura dogmatică a monofizitismului se leagă destul de mult de tradiția greacă; este comprehensibil numai prin terminologia greacă, felul de gândire grec și categoriile metafizicii grecești. Teologii greci au fost cei care au lucrat dogma Bisericii monofizite. În monofizitism este cât se poate de evident o ură față de elinsim. Ei folosesc cuvântul „grec” ca și un sinonim pentru „păgân” – „cărțile grecești și științele păgâne.”

Monofizitismul grec a avut o durată scurtă. În Siria a început imediat o eradicare directă a tot ceea ce era grec. În această privință Iacob al Edesei (640-708), unul dintre cei mai remarcabili teologi monofiziți ai secolului al șaptelea renumit pentru textele sale biblice – se numește Ieronimul Sirian – lucru destul de tipic. El a fost obligat să își părăsească mănăstirea, unde timp de unsprezece ani a încercat să primească educație grecească. A fost obligat să plece „persecutat de frățietatea care îi ura pe greci.” Toate aceste motive externe au răsculat și au încurcat disputa teologică. Nu ar trebuie să îi exagerăm semnificația. Diferențele religioase erau încă decisive – diferențe de sentiment nu de opinie. Diferențele religioase erau încă decisive – diferențe de sentiment nu de opinie. Aceasta explică atașamentul încăpățânat față de limbajul teologic al Sfântului Chiril și suspiciunile lor față de *orosul* calcedonin, care pentru ei inevitabil miroasa a „nestoriansim.” Aceasta este imposibil de explicat ca și o simplă diferență de îndemânări metale sau distribuție intelectuală. Aceasta nu se explică ca și o admirație pentru o antichitate

imaginară a formulei monofizite – „o înșelăciune a apolinarienilor.” Cu greu putem înțelege că Sever în special putea înțelege terminologia calcedoniană, că el nu putea înțelege că părinții foloseau cuvinte diferite decât el dar fără să devieze destul de mult de el în conținutul credinței. Punctul era că monofizitismul nu era o erezie teologică, nu era o „erezie” a teologilor” – sufletul, secretul ei nu se găsea în formule sau construcții teologice. Este adevărat că sistemul lui Sever nu putea șterge terminologia calcedoniană.

Mai există ceva care rămâne. Mai mult decât orice, duhul sistemului distinge pe monofiziți de Sfântul Chiril. Nu a fost deloc ușor să se reformuleze doctrina inspirată de Chiril într-un sistem logic și terminologia a făcut acest lucru și mai dificil. Cel mai greu dintre toate a fost să se definească inteligibil forma și caracterul „trăsăturilor” umane în sinteza Dumnezeului-Om. Urmașii lui Sever nu puteau vorbi de umanitatea lui Hristos ca o „natură”, căci doctrina Logosului care își „asumă” umanitate nu s-a dezvoltat deplin de monofizitism în idea de „inter-ipostaziere.” Monofiziții vorbeau de umanitatea Logosului ca și *iconomie*. Nu fără nici o temelie părinții Sindoului de la Calcedonau detectat aici un gust subtil de dochetism original. În mod sigur acesta nu este dochetismul gnosticilor antici la fel cum nu este apolinariansimul. Urmașilor lui Sever „umanul” din Hristos nu a fost în întregime uman, căci nu era activ, nu era „motivată de sine.” În contemplația monofiziților umanul din Hristos era un subiect pasiv al influenței divine. Divinizarea sau *theosis* pare a fi un act unilateral al divinității fără să i-a suficient în considerație sinergismul libertății umane, presupunea căreia în nici un fel nu presupune un „al doilea subiect.” În experimentul lor religios elementul libertății în general nu a fost pronunțat suficient și acest lucru ar putea fi numit *minimalism antropologic*. Într-o oarecare măsură, există o similaritate între monofizitism și augustinism – umanul este împins în prim plan și suprimat de divin. Ceea ce a spus Augustin despre activitatea nelimitată a harului se referă la doctrina monofizită a „sintezei” Dumnezeului-Om. În acest caz, am putea vorbi despre „asimilarea

potențială” a umanității de divinitatea Logosului până și în sistemul lui Sever. În gândirea lui Sever acest lucru este proclamat în încurcatul și forțata sa doctrină a „activității unificate a Dumnezeuului om” – această expresie este luată din Dionisie Areopagitul. Actorul este întotdeauna unificat – Logosul. Prin urmare, activitatea – „energia” – este și ea unificată. Împreună cu aceasta, ea este complexă, complexă în manifestări – τὰ ἀποτελέσματα, în conformitate cu complexitatea acțiunii naturii sau subiectului. O simplă acțiune este manifestată dual și același lucru este manifestat dual și în același timp adevărat pentru voință. În alte cuvinte, activitatea divină este reflectată și își primește loc în „calitățile naturale” a umanității primite de Logos. Trebuie să ne reamintim că Sever a atins o dificultate care nu a fost rezolvată în teologia ortodoxă a timpului său. Chiar și cu teologii ortodocși conceptul de divinizare sau *theosis* sugera uneori influența nelimitată a divinității. Pentru Sever dificultatea s-a dovedit de netrecut, în special din cauza inflexibilității și ușurimii limbajului „monofiziților” și fiindcă în reflecțiile sale el a început cu divinitatea Logosului și nu cu Persona Dumnezeuului om. Vorbind la nivel formal, aceasta a fost calea aleasă de Sfântul Chiril dar aceasta ducea în cele din urmă la idea de pasivitate umană – am putea supune la lipsa de libertate a Dumnezeuului om. Aceste opinii de gândire proclamă lipsa de distinctivitate a viziunii hristologice. Acestor monofiziți conservatori umanul din Hristos li se părea prea transfigurat – nu calitativ, nu fizic ci potențila și virtual. În orice caz, nu părea că acționează liber și divinul nu se manifestă în libertatea umanului. Ceea ce are loc aici este parțial ceva nevorbit având în vedere că în vremea lui Sever teologii ortodocși nu au revelat doctrina libertății umane a lui Hristos – mai acurat, libertatea „umanului” din Hristos – cu claritate suficientă și în plinătate. Sever nu a ridicat pur și simplu problema libertății și acest lucru nu era un accident. Din cauza premizelor sale, problema părea nestoriană – ascunsă în presupunerea unui al „doilea subiect.”



Răspunsul ortodox care a fost oferit de Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662), presupune o distincție între „natură” și „ipostas” – „omul” nu numai că este liber („ipostas”) dar și „umanul” prin sine – înseși „natura” – cu toate „calitățile ei naturale,” în toate și în fiecare. O înștiințare de acest fel nu se potrivește cu schema monofizită – cu atât mai puțin în cea a doctrinei „diofizite.” Sistemul lui Sever a fost teologia majorității „monofizite.” Ar putea fi numit un monofizitism conservativ. Dar istoria monofizitismului este o istorie de disensiune și diviziune constantă. Nu este atât de important că din timp în timp întâlnim sub titlul de grupuri individuale „monofizite” compuse din oameni care nu era chiar urmași ai lui Eutihie, nu erau chiar dochetiști care vorbeau de „transformarea” sau „fuziunea naturilor,” care negau originea „cerească” sau natura trupului lui Hristos. Aceste izbucniri eretice individuale sunt o evidență nu numai a fermentului și agitației intelectuale generale. Mult mai importante sunt diviziunile și disputele care s-au ivit în cursul primar al mișcării monofizite. Acestea descoperă logica lor lăuntrică, motivele lor conducătoare, în special dispuia lui Sever cu Iulian de Halicarnassos.

Lui Sever, Iulian i se părea un dochetist. Este adevărat că în polemica cu Iulian Sever nu a fost opinionat. Polemiciștii ortodocși de mai târziu s-au confruntat nu atât de mult cu Iulian cât mai mult cu urmașii săi. În orice caz, compozițiile originale ale lui Iulian nu conțin acel dochetism de care oponeții lui au vorbit atât de mult când au acuzat doctrina sa cu o nepieire lăuntrică – *ἀφθαρσία* – a trupului Mântuitorului schimbând taina răscumpărării într-un fel de „fantezie sau vis” (de aici numele de „fatenziști”). Sistemul lui Iulian al „nepieirii” trupului lui Hristos se leagă nu de înțelegerea sa a unității Dumnezeului om ci cu înțelegerea sa a păcatului originar, cu premisele sale antropologice generale. Aici Iulian este aproape de Augustin – este vorba de o similaritate și nu de o dependență de Augustin. Dintre teologii monofiziți Iulian este cel mai aproape de Filoxen. Iulian a considerat că natura promordială a omului era „nepieritoare,” „lipsită de suferință,” „lipsită de mortalitate” și

eliberă față de așa numitele „patimi ireproșabile”; adică, slăbiciunea sau stadiul de „suferință” în general –  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\beta\lambda\eta\tau\alpha$ . Căderea a stricat substanțial și ereditar natura umană – natura umană a devenit slabă, pieritoare și mortală. În întrupare Dumnezeu Logosul își asumă natura Adamului primordial, o natură care este „impasivă” și „nepieritoare.” El devine astfel Noul Adam. Prin urmare Hristos a suferit și a murit „nu din cauza necesității naturii” – nu ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς, ci prin voința sa, “de dragul economiei” – λόγῳ οἰκονομίας, „prin voința divinității,” „printr-un miracol.” Moartea și suferința lui Hristos au fost autentice, nu o „opine” sau „o apariție.” Ele au fost în întregime libere, din moment ce aceasta nu era moartea unui om „pieritor” și „pasional” și din moment ce nu conținea blestemul fatal al Căderii. În această doctrină nu există o erezie. Dar se apropie de altceva. Concepția lui Iulian a unității Dumnezeului om este mai strâmtorată decât cea a lui Sever. El refuză să „enumere” sau să distingă „calitățile” naturale” din sinteza Dumnezeului om. El refuză chiar să distingă „două esențe” după unire. Pentru el conceptul de „esență” are același sens concret „individual” ca și conceptul de „natură” sau „ipostas.” În întruparea Logosului „nepierea” trupului acceptat este asigurată de această unitate strânsă cu divinitatea astfel că în moarte și în suferință ea este mutată de o anumită toleranță iconomică din partea lui Dumnezeu. După cum a înțeles-o Iustinian, aceasta nu a violat consubstanțialitatea umană a Mântuitorului. În orice caz, aceasta se leagă de o lipsă de sentiment pentru libertatea și cu o înțelegere pasivă a „îndumnezeirii” și a lui „*theosis*.” Iulian a înțeles „impasivitatea” și „nepierea” din Hristos mult prea pasiv. Este tocmai acest quietism cel care violează echilibrul sistemului lui Iulian. El nu a început cu o analiză a conceptelor metafizice. În sistemul său se poate simți semnificația idealului soteriologic.

Ucenicii lui Iulian au mers și mai departe. Ei au fost numiți „aptaroto-dochetiști” (valetudinarieni nepieritori) și „fanteziști.” Aceste nume au stopat quietismul – mai bine spus „dochetismul” – care este atât de pătruzător în felul lor de a gândi umanul este

transformat pasiv. Alții ucenici de ai lui Iulian au simțit că este să numim această transformare și este imposibil să numim o umanitate divinizată „creaturală” în unitatea Dumnezeuului om. Astfel s-a ridicat secta *actistiților* („a necreaturalilor”). Unii din aderenții lui Sever, în disputele lor despre comportamentul uman al lui Hristos, au ajuns și ei la o astfel de concluzie. În unirea lui Dumnezeu cu omul, limitarea cunoștinței umane trebuie mutată imediat și pasiv. Altfel, bifurcația „ignoranței” umane și a omniștiinței se ridică și „unitatea naturii” este violată. Așa au gândit aderenții unui anumit Ștefan din Alexandria. Aceste raționament ne amintește parțial de argumentele nu de concluzia – lui Apolinarie cu privire la o unire „a două lucruri perfecte” tocmai din cauza limitației și inconsistenței extreme a minții umane. Ucenicii lui Ștefan au găsit un alt fel de a ieși din această unitate – ei au negat orice diferență în Hristos după unire, în care până și mintea umană era ridicată la omniștiința divină. Și aici se proclamă o înțelegere liniștită a gândirii umane. Cu privire la această problemă majoritatea urmașilor lui Sever erau „criptici” – omniștiința lui Hristos nu s-a manifestat în umanitate. Părea lipsit de evlavie să se presupună că ignoranța umană a lui „Hristos” – în special cu privire la Ziua Judecării – putea fi mai mult o liniște reală și fără de intenție. Este necesar să menționăm că pentru teologia ortodoxă aceasta rămâne o întrebare fără răspuns. Pentru monofiziți, la ea se putea răspunde. În alte cuvinte, în limitele premizelor monofizite se putea răspunde numai admitând *asimilarea pasivă* a umanului de divin. Toate aceste dispute descoperă lipsa de distinctivitate și vagul viziunii religioase stricate de un quietism antropologic. Aici există o dualitate lăuntrică a mișcării monofizite, o bifurcație a emoției și gândirii. Am putea spune că teologia monofizită a fost mai ortodoxă decât idelaurile lor sau ca să ne exprimăm diferit, că teologii din monofizitism erau mai ortodocși decât restul credincioșilor dar că teologii au fost preveniți de a ataca cu o claritate finală nefericitul limbaj monofizit. Prin urmare, monofizitismul devine mai „mult ortodox” într-un fel ciudat și neașteptat în special când valul religios s-a oprit și teologia

se oprește în scolasticism. În acest moment apropierea monofizită de Sfântul Chiril pare evidentă, căci aceasta este apropiere în cuvânt, nu în duh. Sursa monofizitismului nu se găsește în formulele dogmatice ale patimii religioase. Tot patosul monofizitismului stă în *umilirea omului*, într-o nevoie acută de a depăși umanul și de aici nevoie instinctivă de a distinge Dumnezeu Om de umanitate. Această sânguință poate fi proclamată în diferite forme și cu forțe diferite, depinzând cât de lucid și cât de restrânsă este această sete arzătoare a smeririi de sine umane care erupe din adâncurile întunecate ale subconștinetului. Nu este întâmplător că monofizitismul este legat de fanatismul ascetic, cu violența emoțională și tortura de sine. Nu este accidental faptul că motivele origeniste ale unei apocatstaze universale au fost din nou reînviată în cercurile monofizite. În acest sens este specific chipul misticului sirian Ștefan Bar-Sudhaile și doctrina sa despre restaurarea universală și „consubstanțialitatea” finală a tuturor creaturilor cu Dumnezeu. Misticismul neoplatonic este privit cu un fatalism estic. O apoteoză a smeririi de sine – așa este paradoxul monofizitismului și numai prin aceste predispoziții psihologice se poate înțelege istoria tragică a monofizitismului. Epilogul întârziat al mișcării monofizite v-a ajunge în tragica controversă monotelită.



## Cuprins

CAPITOLUL UNU.....	3
SURSA TEOLOGIEI BIZANTINE .....	3
CAPITOLUL DOI .....	8
MOȘTENIREA NOULUI TESTAMENT.....	8
Mărturisirea Noului Testament .....	8
Sursa Noului Testament .....	22
Revelația și limba dogmei.....	23
CAPITOLUL TREI.....	33
PĂSTRAREA MOȘTENIRII .....	33
CAPITOLUL PATRU .....	40
PRIMII SCRITORI CREȘTINI.....	40
LUPTA BISERICII CU CELE DOUĂ PUNCTE DE	
VEDERE EXTREME DESPRE IISUS .....	40
Sfântul Clement Romanul.....	42
Sfântul Ignațiu al Antiohiei.....	44
Sfântul Policarp.....	54
Martiriul Sfântului Policarp .....	56
Didahia .....	58
CEA MAI VECHE OMILIE CREȘTINĂ .....	60
Scrisoarea către Barnaba.....	62
Scrisoarea către Diognet .....	64
Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.....	66
Atenagora al Atenei .....	70
Tațian Sirianul.....	71
Teofil al Antiohiei.....	77
Meliton din Sardis.....	79
CAPITOLUL CINCI.....	82
SFÂNTUL IRINEU AL LIONULUI ȘI CELEMENT AL	
ALEXANDRIEI.....	82
Sfântul Irineu al Lionului .....	82
Clement al Alexandriei .....	92
CAPITOLUL ȘASE.....	102

GÂNDURILE ESENȚIALE ALE PRIMILOR APOLOGEȚI -	
DEPOZITUL APOSTOLIC .....	102
Despre natura și cunoașterea lui Dumnezeu .....	103
Apologetii și Logosul - Influența lui Filon .....	104
Logosul immanent și cel exprimat .....	106
Problema terminologiei .....	106
CAPITOLUL ȘAPTE .....	110
MONARHIANISMUL .....	110
Monarhiansimul dinamic în vestul latin .....	110
Alogi .....	110
Teodot al Bizanțului .....	111
Artemas și lânzezeala modalismului dinamic în Roma ...	113
Monarhianism modalist .....	114
Noețiu .....	115
Praxeas .....	117
Sabelie .....	119
Monariansimul dinamic și estul grec .....	121
CAPITOLUL OPT .....	123
TERTULIAN ȘI IPOLIT .....	123
Tertulian .....	123
SFÂNTUL IPOLIT .....	139
CAPITOLUL NOUĂ .....	144
ORIGENISM ȘI ARIANISM .....	144
CAPITOLUL ZECE .....	169
NICEIA ȘI SINODUL ECUMENIC .....	169
Natura teologică a unui sinod în primele trei secole .....	169
Constantin și Sinodul ecumenic .....	171
Rolul împăraților bizantini .....	172
Constantin și distincția celor două autorități .....	173
Tradiția sau elitismul celui de al cincilea canon al	
Sinodului de la Niceia? .....	176
Prezența tăcută de la sinoadele ecumenice .....	177

Principiul ermeneutic conducător la sinoadele ecumenice .....	178
Înțelesul „părinților” și a „scripturii” .....	181
Sinodul de la Niceia .....	183
CAPITOLUL UNSPREZECE .....	195
DE LA NICEIA LA EFES .....	195
Înțelesul dogmatic de la Niceia .....	196
Sfântul Atanasie .....	202
Anomoeanism .....	208
Sfântul Vasile .....	209
Sfântul Grigorie de Nazianz .....	219
Sfântul Grigorie de Nyssa .....	226
Duhul Sfânt .....	230
Apolinarianism .....	230
Al doilea Sinod Ecumenic .....	235
Calea către Efes .....	242
Diodor al Tarsului .....	245
CAPITOUL DOISPREZECE .....	247
TEODOR AL MOPSUESTIEI .....	247
VIAȚA .....	247
Scrisoarea lui Ioan Hrisostom către Teodor al Mopsuestiei .....	248
Lucrările .....	251
Cunoașterea și păstrarea lucrările lui Teodor de Mopsuestia .....	251
Comentariile lui Teodor la Vechiul Testament .....	253
Comentariile lui Teodor la Noul Testament .....	255
Omiliile catehetice ale lui Teodoret .....	256
Lucrarea lui Teodoret De incarnatione și Disputatio cum Macedonianis .....	256
Lucrările ascetice ale lui Teodoret .....	257
Contra Eunomium a lui Teodoret .....	257
Lucrarea lui Teodoret împotriva lui Apolinarie .....	257

Lucrarea lui Teodoret împotriva lui Augustin .....	258
Lucrările lui Teodor împotriva magiei.....	263
Adversus allegoricos, De obscura locutione și De legislatione .....	264
GÂNDIREA TEOLOGICĂ A LUI TEODOR.....	264
Hristos ca și om desăvârșit unit cu Dumnezeu .....	264
Împreună-locuirea lui Dumnezeu în Hristos.....	265
Conceptul lui Teodor de unitate a persoanei .....	265
Obiecțiile lui Teodor față de termenul Theotokos .....	266
Planul antropologic al lui Teodor.....	267
CAPITOLUL TREISPREZECE.....	269
NESTORIE .....	269
VIAȚA .....	269
Condamnarea lui Apolinarie la al Doilea Sinod Ecumenic (381).....	269
Alegerea lui Nestorie ca și patriarh de Constantinopol ...	274
Caracterul lui Nestorie .....	276
Agenda lui Nestorie după ce a devenit patriarh .....	277
Semnificația termenului de „Theotokos” .....	279
Sfântul Ioan Gură de Aur și Nestorie.....	281
Reacția lui Nestorie.....	285
Prima scrisoare a lui Nestorie către papa Celestin.....	286
Gafa diplomatică a lui Nestorie .....	288
Papa Celestin I și autoritatea scaunului roman .....	292
A doua scrisoare către Nestorie a Sfântului Chiril .....	294
Sfântul Chiril și papa Celestin .....	297
A treia scrisoare către Nestorie a Sfântului Chiril din noiembrie 430 .....	298
Doisprezece anateme ale Sfântului Chiril împotriva lui Nestorie .....	306
Reacția lui Nestorie la deciziile Romei și Alexandriei .....	308
Lucrările lui Nestorie .....	309
Bazarul lui Heraclide al Damascului .....	310



Tragedia .....	315
Teopaschiții .....	316
Predici .....	317
Scrisorile lui Nestorie.....	317
Tendința teologică a lui Nestorie .....	318
Capitolul patrusprezece.....	323
Sfântul Chiril al Alexandriei .....	323
Trecutul lui Chiril.....	323
Primii ani lui Chiril ca patriarh .....	324
Norul de furtună din Constantinopol .....	325
Alianța lui Chiril și a papei Celestin .....	327
Reacția la cele doisprezece anateme ale Sfântului Chiril în est .....	328
În spatele scenei la Sinodul din Efes.....	329
Sfântul Chiril și consecințele Sinodului de la Efes .....	331
Scrisoarea lui Chiril către Ioan al Antiohiei din 23 aprilie .....	332
Mărturisirea lui Ioan al Antiohiei și esticii .....	333
Dificultățile de reunire cu esticii .....	337
Lucrările .....	338
Primele lucrări exegetice.....	339
Scrierile dogmatice de mai înainte de controversa nestoriană .....	342
Scrierile din timpul controversei nestoriene .....	342
Scrisorile Sfântului Chiril .....	343
Pentru Sfânta Religie a creștinilor împotriva cărților neevlaviosului Iulian .....	345
<b>TEOLOGIA SFÂNTULUI CHIRIL</b> .....	346
Limitele conștiinței logice.....	346
Importanța credinței ca și o prerechizită necesară pentru înțelegere .....	347
Taina cunoașterii adevărului deplin .....	348
Caracterul ontologic al ipostaselor trinitare .....	348

Biserica ca și reflecție perfectă a Treimei necunoscute ...	349
Revelația lui Dumnezeu ca și Tată și semnificația ei trinitară .....	350
Logosul sau Cuvântul Tatălui .....	352
Duhul Sfânt .....	353
Purcederea Duhului Sfânt .....	354
Diferența între Sfântul Chiril și Augustin cu privire la doctrina procesiunii Duhului Sfânt .....	355
Întruparea .....	357
Persoana singură sau ipostasul lui Hristos din credință și experiență .....	360
Nestorie și negarea unității ontologice al lui Hristos .....	361
Enipostasul în Hristos .....	363
Prima respingere a apolinarianismului .....	363
Baza și esența atacului său asupra hristologiei antiohiene .....	365
Imprecizia și neclaritatea terminologiei teologice .....	371
Capitolul cincisprezece .....	376
Calea către Calcedon .....	376
Egiptul după 433 și ridicarea monofizitismului .....	379
Eutihie .....	379
Capitolul șaisprezece .....	382
Sinodul de la Calcedon .....	382
Problema tomului papei Leon cel Mare .....	382
Orosul calcedonian .....	386
CAPITOLUL ȘAPTESPĂRZECE .....	392
Teodoret al Cirului - Viața .....	392
Teodoret și izbucnirea controverselor nestoriene .....	393
Frica lui Teodoret de apolinarianism în gândirea Sfântului Chiril .....	394
Controversa lui Dioscor cu Teodoret .....	396
Edictul imperial împotriva lui Teodoret .....	397
„Sinodul tâlhăresc” și Teodoret .....	398

Apelul lui Teodoret la Roma.....	399
Avansarea împăratului Marcian și schimbul de polițe.....	400
Teodoret și Sindoul de la Calcedon .....	400
Disputa cu privire la Teodoret continuă după moartea sa	401
Atitudinea papei Vigilius față de Teodoret și cele „trei capitole” .....	403
Teodoret și Sinodul Cinci Ecumenic .....	404
Statutul lui Teodoret înb conștiința bisericii ca și „binecuvântat” .....	405
Lucrările .....	405
Lucrări exgetice și filosofia interpretării.....	406
Vindecarea de maladii păgâne sau adevărul evangheliilor dovedite din filosofia greacă .....	407
Lucrarea sa apologetică.....	409
Semnificația istorică a lui Hsitoria ecclesiastica.....	410
Haeticarum fabularum compendium.....	411
Lucările dogmatice ale lui Teodoret .....	412
Apărarea lui Diodor al Tarsului și Teodor de Mopsuestia	414
Scrisorile lui Teodoret.....	414
Eraniștii .....	415
Predicile lui Teodoret.....	416
Teologia lui Teodoret.....	417
Accentul hristologic al lui Teodoret.....	417
Baza teologică a obiecțiilor lui Teodoret la „unirea ipostatică sau naturală” .....	419
Libertatea umanității fiului lui Dumnezeu .....	419
Asumarea de către Dumnezeu Cuvântul a „naturii umane” sau a „unui om”? .....	420
Nepotrivirea limbajului teologic al lui Teodoret, imprecizia ideilor lui și suspiciunea sa de apolinarianism nefondat..	421
Recunoaștea Sfântului Chiril că Teodoret nu a înțeles anatemele .....	422
Lupta lui Teodoret cu monofizitismul înfloritor .....	423

Accentul lui Teodoret pe realitatea suferințelor lui Hristos .....	424
Capitolul optsprezece.....	427
Ridicarea monofizitismului.....	427